serie nouă • anul II • nr. 9 • 16-31 ianuarie 2003 • 10.000 lei

TRIBUNA

revistă de cultură

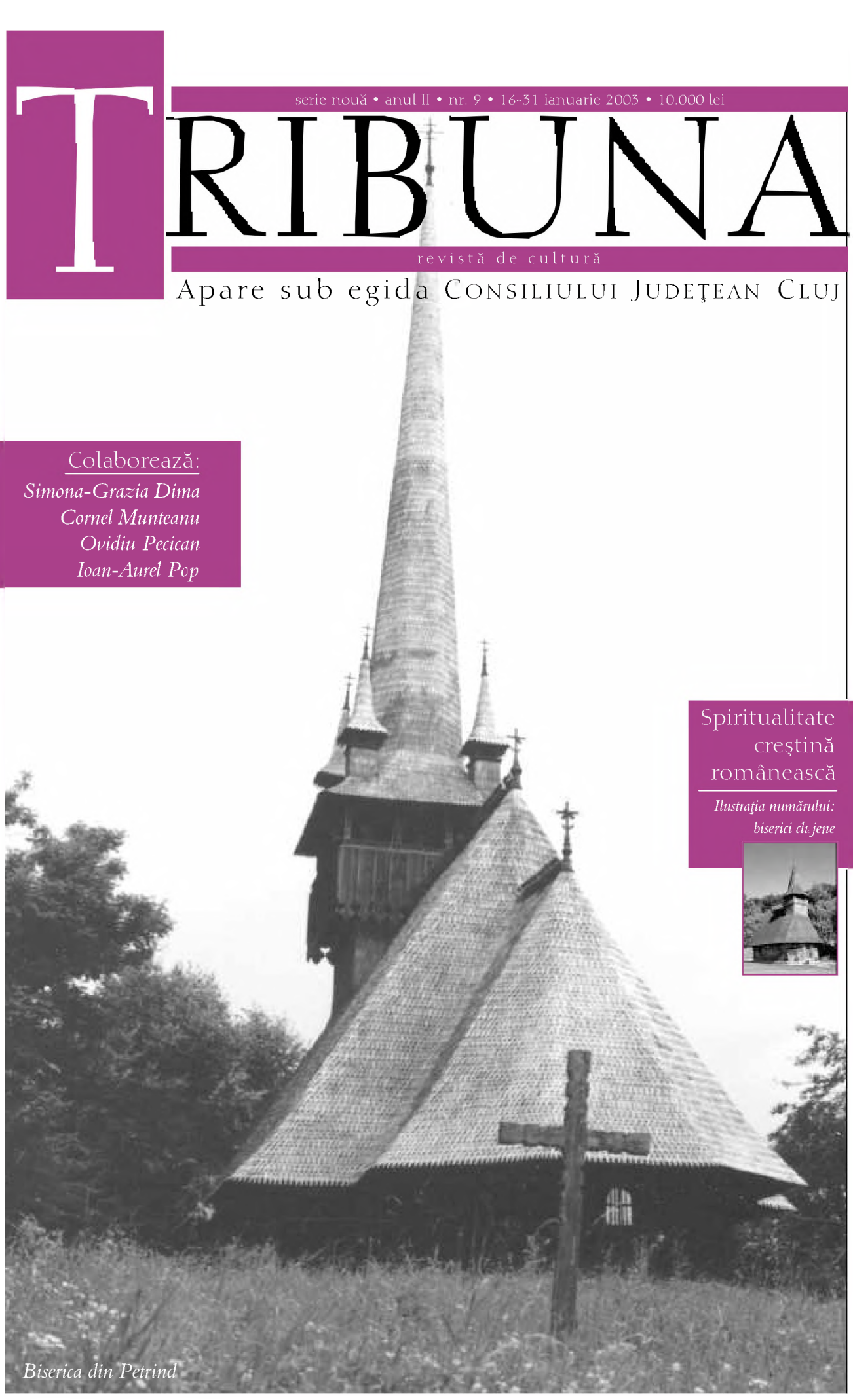
Apare sub egida CONSILIULUI JUDEȚEAN CLUJ

Colaborează:

Simona-Grazia Dima
Cornel Munteanu
Ovidiu Pecican
Ioan-Aurel Pop

Spiritualitate creştină românească

Ilustraţia numărului: biserici clujene



Biserica din Petrind

Premii şi scriitori în România

■ *Ovidiu Pecican*

Chestiunea stă cam aşa, cel puţin de când mă ştiu eu: dacă vrei să ai succes ca scriitor în România şi nu te-ai născut în capitală, fă orice ca să te muţi acolo cât mai iute, bea cu scriitorii locului pe terasa lor favorită, fă-le niscaiva servicii, umblă prin redacţii având la tine mereu un pachet de ţigări şi o brichetă (chiar dacă nu fumezi)... Aşa vei avea o şansă. Să admitem însă că nu poţi sau nu ai chef să faci asta; că îţi place oraşul în care locuieşti, peisajul în care trăieşti, mica lume literară de acasă. Nu-i nimic, nu trebuie să te descurajezi. Va dura şi va costa dublu, dar tot poţi încă să ai succes. Cu condiţia să cucereşti Bucureştiul literar, fie şi de la distanţă. Vei călători astfel măcar o dată pe lună în capitală, urmând reţeta perindărilor de mai sus, iar la fiecare carte nou-apărută te vei asigura că ea le parvine celor cincizeci de literaţi importanţi ai momentului. Din Bucureşti, vezi bine. Faptul că te laudă la Iaşi, Constanţa, Timişoara ori Târgu-Jiu condeierii locali este consolator, dar nu ajunge. Fiindcă literatura română se naşte, trăieşte şi moare, de regulă, la Bucureşti. Numai exilul e mai tare decât buricul României. El are maşini Mercedes şi whisky nefalsificat, iar spray-urile adiţionale, pe lângă că adie îmbietor, sunt şi ecologice. Dacă eşti foarte bun, poţi avea probleme şi aşa, invidia bate totul pe piaţă. Deci, una peste alta, dacă vrei o carieră de prima mână în literatura română, lasă Iaşiul (ca Eminescu), lasă Haimanalele (precum Caragiale), uită Şiria (aidoma lui Slavici), pleacă până şi din Ploieşti (ca Nichita) şi instalează-te în reşedinţa ciobanului Bucur. E destul să te uiţi la nominalizările pentru premiul *României literare* – „cartea anului" – ca să constaţi: în afara Bucureştiului nu se nasc, nu se pot naşte decât prin accident talente demne de premii. Din cinci cărţi avute în vedere, nici una nu a fost scrisă dincolo de barierele metropolei dâmboviţene. Aveam eu o bănuială mai de mult timp că numai acolo se pot produce scrieri memorabile. Dar uite că astăzi N. Manolescu şi colegii Domniei sale, care au jurizat apariţiile din 2002, mă confirmă, luându-mi o piatră de pe inimă.

În ţările unde asta contează, premiile înseamnă sume considerabile de bani şi un prestigiu real. La noi, dacă iei un premiu, începi să te pipăi şi să te scrutezi mai atent în oglindă. Îmi amintesc că prozatorul Costache Olăreanu – răsfăţat cu numele de „târgovişt ean", de fapt însă de multă vreme bucureştean, fireşte! – a fost premiat de un mare ziar (da, da, din capitală) cu un computer, să-şi poată scrie în tihnă operele pe care le avea înainte. Când, la puţin timp după aceea, scriitorul murea, am înţeles mai bine cum se petrec lucrurile în ţara noastră. Premiile sunt date din compasiune pentru bolnavi, din prietenie, fiindcă avem obligaţii clientelare, mai ştiu eu de ce. Ele sunt echivalentul ocazional şi festiv al sinecurelor, care, dimpotrivă, sunt ilustrative pentru ideea de continuitate diurnă, devenind, paradoxal, tocmai prin aceasta mai preţioase (ca unele ce instituie o permanenţă, nereducându-se la irepetabile ocazii festive). Cutare a scris o viaţă întreagă din greu şi, ca să se oprească, i se oferă un post de director de institut. Altul a fost loial cui trebuia şi nimereşte la academie, pentru că, nu-i aşa, opera e cel mult un alibi pentru proşti. În fine, sunt şi oameni care trebuie să ia premii. În România, premiile literare sunt ca gradele din armata mexicană: mereu mai multe cu câteva decât combatanţii.

Noul premiu al *României literare* nu a fost creat, cum s-ar fi putut crede, pentru H.R. Patapievici, care a ţinut în 2002 afişul cu *Omul recent* vreme de mai multe numere din revistă. Nu îi era rezervat nici lui Mircea Cărtărescu, al cărui volum al doilea din *Orbitor* a fost declarat de câţiva critici – este drept, nu de la *România literară* – un roman de excepţie. Deşi a scris un roman bun, Mircea Cărtărescu putea primi acest premiu (după toate calculele mele de naiv provincial, gata să descopere o regulă dincolo de întâmplări). La urma urmei, scriitorul crescuse la „Cenaclul de Luni" al lui Nicolae Manolescu şi este coleg la universitate cu acesta. Şi totuşi, n-a fost să fie, de data asta. Am rămas descumpănit: premiul l-a luat Gabriel Liiceanu. Evident, dl Liiceanu nu aştepta un asemenea premiu. Domnia sa are una dintre cele – două – mai prestigioase edituri din România, umerii lui sunt acoperiţi cu colbul gloriei de discipol al lui Constantin Noica, de membru fondator al GDS, de traducător al lui Heidegger şi de autor al *Jurnalului de la Păltiniş* şi al *Epistolarului* (parcă a şi primit, la vremea apariţiei, un premiu literar). Când situaţia o cere, dl Liiceanu apare pe ecranele televizoarelor şi moralizează naţia. Ce premiu se mai poate adăuga atâtor glorii, colecţionate cu sârg înainte şi după 1989?! Nu-mi rămâne decât să sper că Gabriel Liiceanu este sănătos – ceea ce îi doresc cu toată sinceritatea – şi în deplină putere de muncă.

Dacă nu sunt probleme de sănătate la mijloc, – chestiunea coteriilor o las deoparte, uzând de prezumţia de bună-credinţă –, s-ar putea ca juriul *României literare* să se fi premiat pe sine. Este limpede că la redacţie nu au ajuns toate cărţile relevante din anul care, de altfel, nici nu apucase să se încheie. Ştiu sigur asta măcar pentru motivul că vreo doi prieteni scriitori mi-au spus că au renunţat să îşi mai trimită cărţile proaspete acestei redacţii care s-a dispensat cu prea multă uşurinţă de cei mai tineri critici ai săi. Într-un fel deci, se poate afirma că *România literară* şi-a premiat reflexele centraliste: ce să mai alergi în cele patru puncte cardinale după cărţi apărute te miri pe unde? Oricum, cărţile mari nu pot apărea decât la Bucureşti. (Să te mai miri că MEN îşi dă benedicţiunea anumitor autori, şi nu şi altora, unor anume edituri, şi nu altora, în funcţie de nişte criterii care ar merita o discuţie separată?!) Pe de altă parte însă, *România literară* a premiat în Gabriel Liiceanu un complex de inferioritate. Să mă explic: după ce un veac Eminescu a făcut din România o ţară de poeţi prin excelenţă, de la Noica încoace literatul român se visează filosof. Noica însuşi a impus, cu prestigiul lui, acest model, tratându-i pe doi poeţi (Goethe şi Eminescu) drept mari numai întrucât se pretau şi la filosofare. Fiind filosof şi declarându-se literat, – în virtutea stilului său şi a unei opţiuni motivate în recent premiata carte –, Gabriel Liiceanu le dădea satisfacţie deplină, gâlgâitoare, nu doar domnilor Manolescu şi Alex. Ştefănescu, ci şi tuturor literaţilor care visează la gândirea mai înaltă de tip filosofic, aşa cum o vestită eroină a lui Flaubert se dorea altcineva decât era.

Este posibil, fireşte, să mă înşel. Dar e de mirare că dintre atâtea jurnale cu merite apărute anul trecut s-a ales să fie încurajată tocmai dezicerea de filosofie a lui Gabriel Liiceanu. Drama subiectivităţii însingurate îşi găseşte, e drept, o frumoasă expresie literară în volumul încununat cu lauri. Când te gândeşti însă că în acelaşi an a apărut, de exemplu, o frumoasă colecţie de cărţi dintre cele mai vii şi mai diverse la Iaşi, Timişoara, Cluj, Braşov, Arad şi în alte oraşe ale ţării, pe care juriul le-a trecut senin cu vederea, parcă îţi pare rău. Nu este o întâmplare că în vremea lui Maiorescu literatura mare se publica în *Convorbiri literare*, la Iaşi, şi în *Familia*, la Oradea. Nici *Românul* lui C.A. Rosetti, nici *Columna lui Traian* ori *Revista Nouă*, ale lui B.P. Hasdeu, nu au reuşit să egaleze scorul de clasici transmişi posterităţii. Însă pe vremea aceea cultura noastră nu îşi ignora încă sevele şi nici liderii ei de opinie nu o tratau ca pe cultura din parcul oraşului unde locuiau ei. ■

Biserica de lemn de la Finişel

Eminescu şi computerul

■ *Ion Mureşan*

La fel ca în fiecare an, în preajma lui 15 ianuarie spiritele se agită, cu resursele care le-au rămas de la aniversările rotunde, pe tema Eminescu. Actorii recită pe rând sau în grupuri din poemele marelui nostru poet, critici de încredere (adică din cei care nu spun lucruri trăsnite, din acelea pe care ascultătorii sau telespectatorii să le digere în mod greşit, căci din afirmaţii îndrăzneţe la adresa poetului naţional nu pot ieşi decât scandaluri naţionale), revistele şi ziarele fac loc unor articole semnate de eminescologi întârziaţi sau în devenire, profesorii le vorbesc din nou elevilor despre „Luceafărul poeziei româneşti“ etc.

Apoi se pune întrebarea, şi s-a pus şi în anul acesta, „cum este posibil ceva nou în eminescologie?“. Cu alte cuvinte, dacă se mai poate spune ceva nou despre Eminescu. Am văzut în sensul acesta o masă rotundă la care au participat Ion Bogdan Lefter şi Bogdan Ghiu. Cei doi deschideau un perimetru care are mari şanse de a atrage interesul: publicistica eminesciană. Domeniul a fost mai mult curtat decât răscolit, mai mult inventariat decât asumat. Dovadă e calitatea îndoielnică a ziarelor şi ziariştilor din România momentului de faţă. Aşa că nu pot să nu susţin ideea unui Manual de jurnalistică eminesciană. Cu atât mai mult cu cât o mare parte dintre poeţii contemporani trăiesc din practicarea ingratei meserii.

În ce mă priveşte, reiau întrebarea pe care mi-am pus-o şi anul trecut, şi acum doi ani, anume dacă nu ne aflăm cumva la ieşirea din „paradigma de sensibilitate Eminescu“. Întrebarea e una mai degrabă de sociologie literară decât de teorie literară, ca atare un răspuns credibil ar necesita o cercetare riguroasă. Mai precis, e indiscutabil că generaţii întregi (şi în bună parte chiar şi generaţia mea) şi-au modelat intimitatea pe structuri de sensibilitate eminesciene. Adolescenţii au visat la „fruntea albă-n părul galben“, la „braţe reci“ şi şi-au plasat cadrul ideal pentru scenele intime „sub un salcâm“, dacă se poate „pe deal“ şi dacă se poate „sara“ în preajma unui izvor ori într-o barcă, oricum într-un cadru idilic, în sânul naturii. Tandreţea şi ironia, dragostea şi ura, fericirea şi nefericirea, patriotismul şi falsul patriotism, ca să enumăr doar câţiva vectori ai intimităţii, s-au fixat aproape o sută de ani, la vârstele potrivite, prin manualele şcolare, pe structurile poeziei eminesciene. Într-o societate patriarhală sau semipatriarhală sintagme şi imagini din Eminescu au intrat ca locuri comune (şi comode) în vorbire şi în gândire. Corelatul lor muzical au fost romanţa, liedul şi corul. Mă întreb doar în ce măsură imagistica eminesciană e compatibilă cu desenul animat, natura e compatibilă în intimitatea adolescentului cu discoteca cu orgă de lumini şi efecte speciale, recitalul de poezie cu internetul, MTV-ul cu romanţa, Andreea Antonescu cu Veronica Micle, Michael Jackson cu Hyperion, Gică Petrescu cu BUG Mafia? Aşa cum sunt, tălâmbe, frizând cretinia şi bâlbâiala mentală, la versurile şi la muzica formaţiilor româneşti în vogă „se conectează“ zilnic, pe toate canalele audiovizuale, infinit mai mulţi tineri decît la excelenta, geniala poezie eminesciană. Întrebarea mea, dacă nu cumva ne aflăm la ieşirea din paradigma de sensibilitate (intimitate) Eminescu, repet, e una de strictă sociologie culturală.

Şi totuşi, să remarc aici, chiar dacă destul de târziu, o excelentă încercare de a-l citi pe Eminescu prin ochelarii computerului, cu atât mai mult utilă cu cât computerele sunt ochelarii cititorului tânăr. E vorba de un CD cuprinzând *Dicţionarul Luceafărului*, apărut în 2000 la Cluj, şi care este, după ştiinţa autorilor şi a mea, *„prima lucrare lexicografică automatizată românească dedicată unui singur text poetic integral (versiune definitivă, versiuni anterioare şi variante)“*. Este cu atât mai mult de mirare că lucrarea a avut un slab ecou mediatic, căci este pe cât de complexă şi serioasă, pe atât de comod de consultat şi chiar de plăcut de parcurs. CD-ul are în meniu recitarea *Luceafărului* de către Ion Caramitru, pe fondul derulării unor lucrări ale talentatei pictoriţe Dana Fabini, lector la Academia de Arte Vizuale din Cluj, cu animaţia realizată de Mariana Sprânceană şi pe muzica lui George Enescu. Realizatoarele lucrării, doctori în filologie şi cercetători la Institutul de Lingvistică şi Teorie Literară „Sextil Puşcariu“ din Cluj, Rodica Marian şi Felicia Şerban, au întocmit secvenţele esenţiale: manuscrisele poemului, variante şi postume din constelaţia *Luceafărului*, text integral, dicţionarul poetic, gramatică şi comentarii. Realizatorii tehnici sunt colectivul ROLINGVA de la Software ITC SA Cluj (coordonat de Luciana Peev), iar partea media, un colectiv de la ITC CTMED UT Press – Cluj.

Merită amintiţi, căci lucrarea Rodicăi Marian şi a Feliciei Şerban e una greu de realizat şi uşor de parcurs. Şi atractivă, dovadă că fiicele mele au părăsit, în zi de vacanţă, MTV-ul şi au scotocit CD-ul cu *Dicţionarul Luceafărului* de la un capăt la altul. „A fost odată ca-n poveşti“ sună bine în Windows. ■

120 de ani de capodoperă literară: *Luceafărul*

■ *Cornel Munteanu*

Aspecte ale receptării

Poemul-sinteză al operei eminesciene şi creaţie de vârf a liricii româneşti, *Luceafărul* de Mihai Eminescu continuă să rămână poezia cu cel mai mare coeficient de valoare şi, în acelaşi timp, piatră de încercare pentru critica şi istoria literară. Cele câteva mii de interpretări care s-au dat, de-a lungul vremii, poemului eminescian au fost tot atâtea probe de valorificare a textului şi de aplicare a diferitelor metode şi principii critice. În acelaşi timp, acest text-sumă din creaţia eminesciană a fixat şi câteva direcţii în receptarea critică, unele dintre ele de acută actualitate. Cursa receptării urmează, inerent, destinul întregii creaţii eminesciene în posteritatea critică, pe cele două mari tendinţe, una de valorificare pozitivă, obiectivă şi adecvată obiectului, cealaltă denigratoare, subiectivă şi partinică, depărtată de obiect. Cazul poemului-sumă al lui Eminescu, *Luceafărul*, a înregistrat câteva perioade majore, cu câteva uşoare sincope, datorate, mai degrabă, inerţiei criticii româneşti. Prima perioadă aparţine criticii estetice de la *Convorbiri literare*, unde apare şi poemul, o perioadă cuprinsă aproximativ între 1883 şi 1890. E o perioadă destul de parcimonioasă în aprecieri asupra poemului eminescian, semnalările venind de la primul critic eminescolog, Titu Maiorescu, continuând cu Mihail Dragomirescu şi cu N. Petraşcu. Poemul este doar citat, fie pentru anumite analogii (Lenau, bunăoară), fie pentru muzicalitatea şi fluenţa versului. Aceleaşi perioade îi aparţine şi cealaltă direcţie, a unei interpretări tendenţioase a poemului, prin denaturarea semnificaţiilor originare (cazul lui Aron Densuşianu) ori prin mistificarea mesajului şi mutarea sensurilor pe terenul moral (cazul studiului lui Al. Grama). La 1890, Constantin Dobrogeanu-Gherea dezvoltă interpretarea poemului, apropiindu-se de mesajul scrisorii eminesciene care descifrează sensul poveştii de iubire, ca alegorie a geniului şi afectului uman. Lui Elie Miron Cristea îi datorăm, la 1895, prima teză de doctorat cu subiectul *Luceafărul poeziei româneşti*, în care poemul este socotit *„o veritabilă perlă a literaturii române"*. Tot acum apar primele lămuriri asupra izvoarelor poemului, izvorul popular (Moses Gaster, în 1883), idee dezvoltată de Ilarie Chendi, cu prilejul unei ediţii eminesciene, în care basmul devine o variantă a poemului (1902).

Abia după 1900 încep să apară studiile de proporţii, care oferă o interpretare adecvată şi cu mijloace ştiinţifice noi şi moderne a poemului eminescian. Este perioada cea mai fecundă, numeric, dar mai ales calitativ, în saltul spre o imagine globală şi completă a semnificaţiilor de adâncime ale textului. În intervalul 1902-1940, interpretările *Luceafărului* pornesc în primul rând de la stabilirea resurselor genetice ale poemului; ideea este argumentată de D. Caracostea în studiul *Izvoarele poemei „Luceafărul"* (1910), prin identitatea de substanţă între poemele *Fata în grădina de aur* şi *Luceafărul*. Lovinescu, la rândul său, scriind despre eroii din proza eminesciană (Ieronim, Dionis) afirmă că asemenea figuri sunt *„ediţii anticipate ale Luceafărului"* (1929). Două alte studii sunt rezervate exclusiv poemului, unul de pătrundere în ideatica textului, cel al lui Ştefan Dumbravă (*Filosofia Luceafărului*, 1924), celălalt de istorie literară, printr-o descriere tematică, al lui G. Bogdan-Duică (*Despre Luceafărul lui Eminescu*, 1925). O tratare distinctă, dinspre filosofia pesimismului eminescian, aduce la 1930 Tudor Vianu, în studiul *Poezia lui Eminescu*. Apropierea lui Eminescu de etnosul românesc, prin ilustrarea unei concepţii despre viaţă specific mioritice, intră în preocupările de antropologie asupra *Luceafărului*, la Lucian Boz (*Eminescu*, 1932). Intervalul 1934-1936, când apare masivul op al lui G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, ridică unele probleme ale receptării poemului. Ilustrul critic străcoară în toate capitolele cărţii secvenţe de interpretare, deloc unitare, atât ca viziune, cât şi ca metodă critică. Unele intuiţii critice vor face carieră în istoria receptării poemului (originea diferită a eroilor, uranică şi plutonică), altele însă coboară ştacheta valorică, la o interpretare excesiv psihanalitică (grobianismul Cătălinei). De altfel, reacţiile nu întârzie să apară, prin intervenţia lui N. Georgescu (*Cum scriu criticii şi profesorii*, 1936), care demontează până la nivelul concluziilor discursul critic călinescian referitor la *Luceafărul*. O parte a criticii eminescologice este tematică (Gr. Scorpan, *Valoarea simbolică a poemei Luceafărul*, 1937), însă poemul beneficiază acum de primele abordări structurale, precum resorturile demonismului (Pompiliu Constantinescu, *Eros şi Daimonion*, 1939) ori simbolistica universală (D. Caracostea, 1939).

O ultimă etapă a receptării aduce, după război, importante mutaţii în receptarea poemului, îmbogăţind bibliografia critică, prin pulverizarea metodelor şi deschiderea spre filosofia postromantică, în speţă, spre ontologia nietzscheeană şi heideggeriană. Debutul acestui demers îl face D. Popovici, cu problematica titaniană în poem (*Poezia lui Eminescu*, 1947), urmat de Matei Călinescu, stabilind corelaţii şi complementarităţi între titan şi geniu, urmând variantele poemului (1964). De aici viziunea cosmogonică, analizată de George Munteanu (1964), ironia romantică şi ontologia nefiinţei, la Ioana Em. Petrescu (1978), problematica fiinţei duale, la Marin Mincu (1978), condiţia generalului şi individualului, la Constantin Noica (1978), semnificaţia departelui şi aproapelui, la Edgar Papu (1979). După cel de-al doilea centenar, cel comemorativ, din 1989, studiile rezervate poemului aduc o nuanţare în dinamica filosofică, prin întoarcerea la rezervele ideatice ale variantelor poemului şi găsirea izvoarelor ideologice ale stării creatoare a geniului eminescian (Mihai Cimpoi, 1993, 1999). O tipologie a eroilor, după modelul arheic, la Theodor Codreanu (1993) şi Constantin Barbu (1991) ori după cercurile care tind spre Fiinţă la Dan Mănucă (1999), până la punctarea „lumilor" *Luceafărului* şi a condiţiei duale a acestuia, la Rodica Marian (1999).

Tabloul sumativ pe care l-am oferit mai sus atestă nu numai acuitatea ideilor şi gradul superior de performanţă al textului-sinteză din 1883, dar şi provocarea criticii în găsirea instrumentelor şi metodelor pentru o investigare globală şi totală a poemului eminescian. Accentul s-a mutat în ultima vreme de la suprafaţa mişcătoare a textului la profunzimea şi denivelarea reliefului interior al acestuia, cu trimiteri tot mai hotărâte spre laboratorul de creaţie, cel al versiunilor şi variantelor. Ideea unui *Dicţionar al Luceafărului eminescian*, dusă la bun capăt de colectivul de cercetare de la Cluj (Rodica Marian şi Felicia Şerban) în chiar *Anul Eminescu* (2000), poate fi considerată un început promiţător pentru o recuperare integrală şi închegată a receptării operei eminesciene.

Aspecte de interpretare

Poemul, după cum se ştie, a apărut în anul 1883, mai întâi în Almanahul Societăţii *România Jună* din Viena, apoi în revista *Convorbiri literare* de la Iaşi. Eminescu a însoţit poezia de o scrisoare explicativă, care motivează sensurile şi simbolurile adânci ale poemului. Deşi are ca punct de plecare un basm cules de germanul Kunich, poemul aduce câteva importante modificări, atât la nivelul poveştii propriu-zise, cât şi la cel al simbolurilor poetice. Scrisoarea însoţitoare avertizează cititorii că poemul este o alegorie, adică trebuie citit dincolo de suprafaţa înşelătoare a poveştii de iubire; e vorba de alegoria geniului, a fiinţei superioare care *„aici pe pământ nu este fericit, nici capabil a ferici pe cineva"*. În acest înţeles adânc al poveştii trebuie căutate valorile poetice ale textului-sumă al lui Eminescu. Or, tocmai această sumă de semnificaţii ne dă cheia multora dintre explicaţiile care au dus la înscrierea poeziei printre valorile de vârf ale poeziei eminesciene. Le punctăm aici, pentru vrednică şi cinstită aducere-aminte, cititorului de azi al *Luceafărului*.

Poemul este, în primul rând, un text de sinteză pentru întreaga creaţie eminesciană, sub aspectul ei *tematic*. Se întâlnesc aici toate marile teme ale creaţiei sale: natura şi iubirea, mitologia (mitul androginului, mitul indic al unităţii şi al gemenului), cosmogonia (teoria despre naşterea, evoluţia şi stingerea universului şi ierarhia lumilor cosmice), filosofia (Platon – teoria Unului indivizibil, Parmenide – teoria identităţii în Fiinţă, Schopenhauer – teoria nefericirii prin iubire, Kant – teoria ordinii lumilor şi asupra timpului şi spaţiului), concepţia despre poezie şi rostul ei în lume (poezia ca meditaţie superioară şi valoare supremă). Povestea iubirii dintre fata de împărat şi Luceafăr, ca şi dintre Cătălina şi Cătălin, pune în raport două viziuni diferite şi aşază eroii eminescieni pe trepte de înţelegere a acestei iubiri. În vreme ce Cătălina aspiră, prin vis, la lumea cosmică a Luceafărului, eroul stelar al nopţii tinde, în planul real, spre iubirea pământeană a Cătălinei. După cum constată şi Constantin Noica, cele două iubiri nu se împlinesc, fiindcă fiecare dintre cei doi are alte coordonate şi alte direcţii ale iubirii: unul se mişcă în planul ireal al visului, celălalt în planul real al faptelor şi acţiunii; unul, Cătălina, argumentează viaţa, existenţa măsurată de timp, celălalt, Luceafărul, aduce argumentul nemuririi, o existenţă eternă în timp infinit; unul doreşte coborârea celui din cer pe pământ, celălalt încearcă înălţarea Cătălinei în lumea de sus; Luceafărul răspunde de două ori chemării aprinse a fetei, coborând şi luând chip de om, în vreme ce Cătălina nu reuşeşte gestul înălţării, solicitând desprinderea definitivă a celuilalt din cerul lui. În episodul Cătălin-Cătălina, cel din finalul poeziei, s-a produs o modificare de substanţă în iubirea pământeană a celor doi: un Cătălin *luceferizat* (Rodica Marian), care meditează profund la iubirea Cătălinei, „luceferizată" prin visul ei de aspiraţie la condiţia Luceafărului. Distanţa dintre iubirea trecătoare şi schimbătoare a acestor doi eroi pământeni şi iubirea rece, distantă, trăită prin contemplaţie senină şi împăcare

a lui Hyperion, dă şi soluţia acestei frumoase, dar tragice, poveşti de iubire. O iubire sortită trecerii şi pieirii, supusă unei sorţi a norocului, pentru cei doi, o iubire filtrată, raţională, prin cuvântul despre iubire, a lui Hyperion.

Text-sumă este poemul eminescian şi la nivelul *filosofiei* Fiinţei, în sensul lui Parmenide şi Platon. Ceea ce fusese dezvoltat în poeme precum *Gemenii*, *Memento mori*, *Povestea magului călător în stele* apare aici în relaţie cu iubirea fiinţei cosmice. Dialogul Hyperion-Demiurg scoate în evidenţă distanţa dintre substanţa pieritoare a lumii pământeşti, incapabilă să se închege în Fiinţă, şi substanţa trăirii în Unul nedesfăcut şi nedespărţit a lui Hyperion şi a Demiurgului. Descoperirea acestui ultim adevăr de către Fiul în unitate cu Tatăl se face prin raportarea lumilor: lumea pământeană, supusă ritmului şi ciclului existenţial (naştere-moarte-renaştere), în vreme ce lumea fiinţei în Unul este în afara timpului, spaţiului şi a morţii ciclice („*Noi nu cunoaştem moarte*"). În plus, cei doi eroi pământeni cunosc identitatea în formă şi destin, o identitatea de suprafaţă, trecătoare, fiindcă fiecare sunt altceva, în vreme ce Fiul şi Tatăl cunosc identitatea în substanţă şi esenţă, sunt în Fiinţă şi nu cunosc înfăţişări şi schimbări de formă. De aceea, Cătălina nu are acces la condiţia eroului cu nume de Hyperion, ci doar la forma lui ciclică, de Luceafăr, devenit în final un luceafăr *hyperionizat*, cum aduce interpretarea din urmă a Rodicăi Marian (*Lumile Luceafărului*, 1999). De observat că strofele finale punctează această distanţă dintre lumi, stări de existenţă şi atitudini, printr-o aşezare în opoziţie a categoriilor celor două lumi, cu mijloacele lingvistice şi stilistice adecvate: lumea Cătălinei se închide, devenind „*cerc strâmt*", în care verbul este cel al existenţei efemere, „*trăind*", având sentimentul posesiunii şi al comunităţii uniforme („*vostru*"); lumea lui Hyperion-Demiurg se deschide, fiind „*lumea*" (aspaţială şi atemporală, în plenitudinea ei) în care verbul este cel al stării de adevăr şi substanţă plenară, „*mă simt*", cu sentimentul unităţii eu-lume şi al unicităţii („*lumea mea*"). „*Nemuritor şi rece*", versul care închide poemul-sumă al lui Eminescu, adună întreaga concepţie despre existenţă, iubire, fiinţă şi nefiinţă. E nemurirea geniului creator, a logosului superior, iar răceala este afectul, erosul filtrat de logos, prin abandonarea erosului fragil şi consumat în ciclu existenţial: nemurirea se atinge prin armonia şi sinteza dintre marea poezie (produs al logosului) şi trăirea, existenţa în iubire (produs al erosului). Ce altceva sunt treptele intermediare în creaţia lui Eminescu, precum *Şi dacă*, *Sara pe deal*, *Dorinţa*, *Lacul*, decât *poezie nemuritoare a iubirii*, în formula genială din finalul *Luceafărului*, „*nemuritor şi rece*".

Nu în ultimul rând, poemul *Luceafărul* este şi o creaţie-sumă la nivelul *imaginarului* eminescian şi al *limbajului poetic*. Motive poetice precum zborul cosmic între lumi, componentele genezei şi pregenezei, figura Demiurgului-arhitect divin al construirii lumilor şi veghetor al ordinii universale, visul nocturn, teiul plouând peste cei doi, toate acestea se mişcă în întreaga creaţie eminesciană. Dascălul din *Scrisoarea I*, Cezarul din *Împărat şi proletar*, iubita din *Mortua est*, fiul în călătoria spre găsirea stelei sale, din *Povestea magului călător în stele*, blestemul dacului la adresa împăratului roman învingător din *Memento mori*, îndrăgostitul de natură, – natura ca iubită –, din poemele erotice, toate se topesc în substanţa *Luceafărului*. Chiar şi limbajul poemului-sinteză, un limbaj conceptual, cu o mare încărcătură filosofică, adună imagini şi expresii din scrisul eminescian de până la anul 1883: imaginea rotirii lumilor cosmice, călătoria inversă, în regres, către pregeneză, portretul fetei şi al Luceafărului întrupat le putem recunoaşte în texte precum *Fata în grădina de aur*, *Miradoniz*, *Miron şi frumoasa fără corp*, *Sărmanul Dionis*. Nu întâmplător Eminescu a valorificat aici profunzimea liricului şi deschiderea epicului, într-o armonie de structuri poetice care-i conferă valoare şi originalitate.

La 120 de vieţuire a capodoperei eminesciene, poemul *Luceafărul* continuă să rămână un text deschis, oferind cu generozitate multiple lecturi şi, cândva poate, întâlnirea fericită dintre starea originară, iniţială de creaţie şi starea de lectură a cititorului contemporan. Ambele pot confirma, cu temei, unicitatea şi plenitudinea geniului eminescian. ■

Poezie

■ *Simona-Grazia Dima*

Saul

Cum de m-ai ales chiar pe mine?
Aveam aripi, dar miroseau a sânge.
Tâmp şi zelos eram, păzind straiele
ucigaşilor. – Nu găsisem altceva
mai bun de făcut. Mă cramponam de idei.
Apoi m-a podidit cenuşa – am înţeles
că dintotdeauna ideile îmi duhneau a trup,
ardoarea mea era impură. Şi totuşi,
pe mine m-ai ales, iar nu pe altul.
Ameţesc. E-adevărat, o singură pasiune-aveam,
să fiu de partea dreaptă foarte sus.
Şi când te-am înţeles, legea se fană
în ochii mei. N-am mai putut scăpa din oraş.
Ceea ce iubisem întemniţa astăzi. Închise
rămâneau porţile. A fi la-nălţime-nsemna
să cobori. Deci fără şovăire mi-am dat drumul
într-un coş. Îmblânzisem fiara albastră a
argumentelor. De ce oare pe mine?
Nu mă puteam mândri decât cu o copilărie
de nelecuit, cu nişte obraji îmbujoraţi,
ce nu mai puteau fi câştigaţi pentru dogme.
Îţi strigam osanale strident, n-aveam graţie.
Când băteam pe cineva, îi rupeam oasele,
lipsit de milă pentru impieţuiuni.
Călcam construcţiile greşite în picioare.
Ce-a putut să-ţi placă la mine? Poate căldura
asta păjol, aveam din belşug, o băruiam –
şi-n ură. Din alai nu scăpa nimeni fără
să devină-n mâna mea fantasmă. Curată, cred,
ura mea. O inconştientă iubire de tine,
o jer fă pentru linişte,
căci mie nu-mi păstram nimic.
Cântam din fluier limpede,
precum ţăranii tolăniţi în fân,
fără fasoane. Îţi îngheabam ode
neştiind ce fac. Al tău deja.
De neînţeles ce ai găsit la mine
când încă huleam atât de sincer,
cu-atâta tragere de inimă.

Dăruirea numelui

Ei cer un nume, au nevoie de carnea lui,
Îi fâţişează-le unul, oricare,
până se gândesc ei să-l inventeze,
vor fi mulţumiţi, le va părea
un clopot ce zboară dezlegat la cer.
Se vor anina de el, să plutească.
Dăruieşte-l. Ca să nu se fâşie între ei,
să nu viseze sânge. Va fi cu siguranţă bun,
fără fisuri, un lapte cu spumă clară,
din care vor bea şi vor râde,
ca-n seara de pe timpuri, când,
după muls turma senină şi grea,
pământul şi toată lumea
se preschimbaseră în fericire.

Biserica Ortodoxă din cartierul Mănăştur, Cluj-Napoca

Geneză

Un copil cenuşiu,
cu faţa încoronată de raze,
priveşte din vârtej pe fundalul nopţii
şi-n ochii lui de cuarţ fluid
trec zorite popoarele, pe valuri,
iar înţelepţii-cujnşi în vâf pe trepte
aruncă-n hău tratatele ce i-au hrănit,
se-ncredinţează apei cu pulsaţii fără greş
care salvează mintea.
Să fie ceaţă şi vânt!
iar omul să stea dedesubt,
miez al unei nuci sure,
cu o mantie de flori primăvăratice
pe umeri. Să se întristeze
şi să înfloreasc!
În atotaşteptare uitat, pământul
să se reîncarce încet, fără tutelă.
Ce fraged e totul în jur
şi nu se ştia
şi-o să se cfle.

Armonie

Am petrecut de minune cu duşmanul.
Părea o amiază perpetuă.
Ne-am semnat unul pe altul în acte,
râzând extatic în jurul aceleiaşi ştampile.
Încheiam, nesperat, războiul.
Armonia însă e o fiinţă cu ochii deschişi,
şopteau, din universitatea norilor, îngerii.
Un monstru de ghips căzu fatidic între noi.
Adia a timp iuftin, de odicolon.
Explozii ne-au trezit, slujbaşi ne-au îmbrăcat
rapid în un forme de recruţi şi, în curând,
încolonaţi în câte-o mare expediţie,
din contingentele oceanice
care, periculos, migrau, ne-am mai zărit
o vreme făcând semn cu mâna,
pe când ne-ndepărtam. ■

Şi iar la început va fi Cuvântul

■ *Dumitru Ichim*

Începutul noului mileniu nu ne-a adus decât războaie şi auziri de războaie. Neam s-a ridicat asupra altui neam şi armie împotriva altei armii la soroc de foamete şi cutremur. Vremurile începură să cumpănească orizonturilor de scârbă şi necaz. Timpul e tot mai pleş de molimele racului şi de cangrena împricinării dintre oameni. În zadar fostu-a să fie oblojit fiul sânului nostru pentru că înveninate ne sunt fântânile şi calendarul. Dar mai presus de toate – prihănirea duhului omenesc.

Că pentru noi a fost grăind prorocul întru amărăciunea zicerii că urâciunea pustiirii va sta în locul cel sfânt. Şi totuşi, Dumnezeu ne iubeşte. Din când în când neamul omenesc ajungea pe marginea de hârnău al meonticului, dar înainte de a se prăvăli pe râpile genunilor negre Dumnezeu le trimitea pe câte un Om-al-Cuvântului, cum am tălmăci pe „proroc". În cele din urmă nu a mai fost nevoie de proroci – „Cei-care-vedeau-înainte-spre-Cuvânt", pentru că însuşi Cuvântul lui Dumnezeu s-a întrupat în cuvântul omului ca Om. Cartea Cuvântului se numeşte Biblia, etimologic însemnând, folosindu-ne şi de superlativul ebraic, Cartea Cărţilor.

Apariţia la Bucureşti a *Bibliei sau Sfintei Scripturi*, încununată cu cinstea de pecete a Sfântului Sinod ca ediţie jubiliară, îmi aduce aminte bisericuţa satului meu ca prototip metaforic al Bisericii Ortodoxe, Biserica neamului nostru românesc. Era cătărată, ca un cuib de vulturi, pe cel mai înalt loc din mijlocul satului. Se vedea din toate părţile. Era punctul nostru de referinţă geografică şi spirituală. Când purcedeam spre casă de la fânaţ, la coborârea din munte, când vedeam biserica eram fericiţi, zicând că am ajuns „acasă". Acest „acasă" nu era numai o nostalgie sentimentală, ci şi o nostalgie a paradisului pe care ne-o descoperea Biserica pe drumurile Bibliei cu atâtea şi atâtea răscruci în viaţa neamului românesc şi tot cu atâtea troiţe ridicate lângă ghizdelele spiritualităţii româneşti.

Fără Biblie nu ar fi existat neam românesc. Fără neamul românesc nu ar fi existat Europa creştină, apărată de puhoaiele păgâne de sfinţii noştri martiri şi voievozi. Când Europa va înceta să mai fie creştină va înceta şi civilizaţia şi va fi într-adevăr sfârşitul lumii. Omul necivilizat, adică dezbrăcat de stiharul divin nevedit şi ţesut din cuvintele Scripturii Sfinte, nu poate fi comparat cu ferocitatea animalului, ci devine superlativ diavolului; diavolul este numai spirit; omul, având trup, îl poate depăşi pe diavol în răutate. Diavolul poate ispiti, omul în răutatea lui poate distruge şi cosmosul.

Când se părea că noul mileniu e pragul dezastrului cosmic produs de cel moral, când America se trezeşte din somn după evenimentul din Septembrie (începutul anului bisericesc la noi şi la evrei), în anul 2001 (adevăratul început al mileniului, nu cel al comercianţilor, începând din 1999), România, ocrotitoarea de veacuri a Europei creştine, aduce în numele lumii cel mai de preţ cadou lui Dumnezeu – Biblia, ediţia jubiliară a Sfântului Sinod. Şi aceasta îmi aduce aminte de târguirea lui Moise cu Dumnezeu asupra Sodomei şi Gomorei: Dar dacă vor fi o sută de drepţi... dar dacă cincizeci... dar dacă zece... Ca şi pentru Lot, şi pentru noi există speranţă de mântuire spre cărările Muntelui sau ale Plaiului Bunului Păstor, adevăratul plai mioritic.

Ce este atât de grozav cu apariţia acestei Biblii? Întrebarea e vulgară, dar sinceră, atât de sinceră că e naturală chiar şi pentru mulţi din teologi. Taina o găsim pe pagina a patra. Există acolo o chilie pe care o poţi neglija, trecând pe lângă ea ca printr-o poiană, fără a observa ştiubeul unde lucrătorul Duhului Sfânt de ani şi ani de zile din toate florile cuvintelor româneşti şi-a

adunat mierea într-un fagur scripturistic. În acea chilie, departe de slava lumii, fagurele încă are mirosul luncilor din Deltă prin care a trecut Dumnezeu şi amiroase a busuioc de luceafăr carpatin de la icoane. Dacă nu ai fi căutătorul şi ostenitorul drumului spre descoperirea florii-decolţ, candela înmugurită pe steiul sinelui tău unde nu ai ajuns, cărării de singurătate i-ai spune doina mai departe. Şi te opreşte clopotul de schit care te-a împiedecat să calci pe lacrima lui Dumnezeu abia înflorită de prima stea a căutării tale. Ridici ochii. Sihastrul-Cuvântului, urând cioplitura, a scris numai prin cizelură: *„Versiune diortosită după Septuaginta, redactată şi adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania – Arhiepiscopul Clujului, spr jinit pe numeroase alte osteneli"*.

Ceea ce a reuşit Valeriu Anania prin această „diortosire" este, pe lângă planul teologic, o monumentală lucrare literară a cărei frumuseţe artistică nu se va ofili sute de ani, aşa cum în istoria literaturii române a fost Biblia lui Şerban Cantacuzino din 1688. Transcrierea caligrafică a limbajului biblic este făcută nu numai cu echivalentul semantic, ci prin căutarea chiar a nuanţei de nuanţă a cuvântului în limba română. Să exemplificăm. Esau, fratele lui Iacov, se întoarce de la vânătoare. Traducerile româneşti zic că *„O dată (sic) însă a fiert Iacov linte, iar Esau a venit ostenit de la câmp..."* În „diortosirea" lui Anania e atât dinamism că pur şi simplu vezi scena respectivă: *„Iacob îşi fierbea o fiertură când Esau a venit din câmpie, hămesit..."* Atât traducerile româneşti, cât şi cele străine se opresc la justalinearitatea lui „ostenit" (King Jerusalem Bible traduce prin „exhausted"); or, verbul din original sugerează mult mai mult decât o oboseală fizică. Esau era „mort de foame". Îmi închipui pe poetul Anania, pe care mi-l amintesc acum 12 ani la Vărateс când lucra la această „diortosire" în faţa a vreo treisprezece versiuni ale Bibliei, cât de ispitit ar fi fost de cuvântul „lihnit", acea sfârşeală şi slăbiciune cauzată în special de foame. Această ar fi fost o nuanţă, dar a mers mai departe. A găsit verbul atât de pretenţios şi de sălbatec de a fi prins şi pus la jug. Când zici că un om e „hămesit", ai apelat la superlativul ce depăşeşte şi pe a fi flămând, şi pe a fi obosit. Ai ajuns în vecinătatea disperării şi pe tărâmul morţii. Aici e starea psihologică a lui Esau. Esau era „hămesit", singurul cuvânt ce numai limba română poate prezenta radiografia psihologică a lui. Numai această traducere prin „hămesit" poate justifica biblic sensul din versetele următoare în care Esau renunţă la dreptul de întâi-născut: *„Iată, eu stau să mor; la ce-mi e bun dreptul de-ntâi-născut..."*

Când Blaga a fost întrebat de ce nu scrie sau nu-şi traduce opera filosofică într-o limbă de circulaţie europeană, se spune că ar fi răspuns că aşa cum latina a fost limba de circulaţie a intelectualilor din evul mediu, numai limba română este cea care în viitor va deveni limba filosofilor. Şi a avut dreptate. Teologul şi poetul Valeriu Anania confirmă prin această „diortosire". În toate traducerile lumii ale Vechiului Testament găsim traducerea justalineară a expresiei „făină pentru jertfă". Pentru toate limbile lumii traducerea e corectă. Anania aduce corespondentul românesc, cuvântul intraductibil „făinuţă". În acest diminutiv, care nu ştiu dacă există în limba română, Anania a surprins polenul de înflorire al îngerilor. Făina adusă spre jertfă trebuie să fie cea mai de calitate. Cum ai putea să traduci în limba omenească pe primul-născut al spicului de grâu şi făina născută din el? E vorba de ceea ce e mai sfânt, de ceea ce poate produce mai bun ţarina cuvântului tău. Când ai spus „făinuţă", ai exprimat ce este făina – mamă ce a născut pe fecioara dedicată Domnului şi alintată ca „făinuţă".

Sub pana lui Anania, cuvântul biblic e într-o perpetuă nuntire cu plaiul şi cugetul românesc, urmând jertfelnicul drum de ofrandă al cuvântului spre Cuvânt. Îl găsim meditativ prin „rarişte", anevoios prin „zăvoaie" şi sfetnic al soarelui pe „măguri". Ca într-o ecuaţie, fiecare cuvânt e o necu-

Catedrala ortodoxă din Cluj-Napoca

noscută. Şi Anania trebuie să o rezolve! În căutările lui o descoperă, dar, vai, stâna cuvântului e aşa de părăginită că se văd stelele. Prescura vorbei s-a uscat ca piatra de râu. Mai moaie o dată, cum ar spune Arghezi, cu condeiul în luceafăr şi vorba a căpătat aroma de pâine a cuvântului. O mamă şi-a pierdut fiul. Vecinii spun că *„a strigat cu glas mare şi foarte dureros"*, dar pentru Anania, o mamă în această sfâşiere de suflet *„a strigat cu glas mare şi amar clocotitor"*.

Despre mama lui Iacob se spune că „a auzit" ce l-a sfătuit Isaac pe Esau. Anania caută cu meticulozitate cuvântul plin de dramatism care să caracterizeze exact toate acţiunile Rebecăi de a-i fura lui Esau dreptul de întâi-născut. Ea „a ascultat" ce i-a poruncit Isaac lui Esau. Un adevărat spion nu se mulţumeşte numai „să audă" ce spune lumea, el „ascultă"... pe la uşi şi pe la ferești.

Uneori Anania dramatizează un imperativ ca „sculându-te...", prin care cel căruia i se adresează adoarme până să-şi dea seama despre ce este vorba, printr-o monosilabă: „Sus!" Alteori, ca în istoria lui Iosif, cromatizează sentimentul de răzbunare al soţiei lui Putifar cum numai limba română se poate preta la o astfel de mlădiere. E una să-i spui soţului: „acel rob evreu" a încercat să mă violeze, şi e altceva să-ţi descarci toată ura prin peioratival „slugoiul evreu".

Pentru istoria literaturii române, Biblia lui Bartolomeu Valeriu Anania este o piatră de hotar, un măreţ monument literar, aşa cum a fost cel dinaintea lui: Biblia lui Şerban Cantacuzino din 1688. Ostenitorul acestei versiuni a Bibliei, cu modestia cărturarului, rămâne: *„profund recunoscător tuturor celor ce, de-a lungul a trei secole, au tradus sau revizuit Biblia în limba română. El s-a străduit ca neîmplinirile unora să fie corectate prin izbânzile altora şi să alcătuiască as fel un text credincios originalului şi potrivit cu vârsta de acum a limbii române, evitând atât literaturizarea, pe de-o parte, cât şi justalinearitatea, pe de alta"*.

Acum putem zice şi noi, ca Tudor Arghezi, despre Valeriu Anania: *„El stăpâneşte versul şi limba magistral şi măestriile lui cresc înalt, sporite de un talent de făşurat în sus. Nimeni nu l-a aşteptat să vie şi el a venit, de unde, de neunde, aşa cum s-a ivit zvâcnind, din fulgere şi piatră, fără să fie pus, printre şoimi şi piscuri, bradul la tulpina căruia se înşiră şi notele de creion acestea. Mă uit peste o sută de văi şi ceruri şi închid manuscrisul poetului, împăcat"*.

Kitchener, Ontario, Canada

■

Cartea

O monografie etnologică esenţială

■ *Dumitru Pop*

ION H. CIUBOTARU
Catolicii din Moldova
Vol. I-II, 1998, 2002

Specialist de marcă, recunoscut ca atare în rândurile folcloriştilor şi etnografilor, conducător al „Arhivei de Folclor a Moldovei şi Bucovinei", înfiinţată la Iaşi în 1968, profesorul Ion H. Ciubotaru s-a afirmat în vastul domeniu al culturii populare ca un cercetător pasionat şi deopotrivă riguros, atât în investigaţiile pe teren, cât şi în cele teoretice. În cei peste 30 de ani de existenţă a „Arhivei..." s-au adunat în rafturile ei aproximativ 80.000 de documente de folclor şi etnografie, documente bine înregistrate, cu mijloacele tehnice corespunzătoare, însoţite de informaţiile explicative solicitate subiecţilor anchetaţi, factor esenţial în promovarea celei de a doua etape a cercetării materialului, studiul lui teoretic.

O parte însemnată a achiziţiilor făcute pe teren de membrii colectivului „Arhivei de Folclor" şi de colaboratorii externi a fost valorificată în cele zece *Caiete ale „Arhivei de Folclor"* şi în alte lucrări, care oferă cel puţin o primă imagine a zonelor şi subzonelor care alcătuiesc aria folclorică şi etnografică nord-răsăriteană a culturii populare româneşti.

Începutul acestei acţiuni de culegere sistematică şi de valorificare ştiinţifică a materialului din spaţiul Moldovei şi Bucovinei l-a făcut chiar Ion H. Ciubotaru, cu o monografie zonală: *Cântecul funerar şi contextul său etnografic pe Valea Şomuzului Mare*, lucrare reprezentând teza sa de doctorat, susţinută la Universitatea din Cluj în anul 1978 şi publicată în formă definitivă în 1991. Ea este rezultatul unei ample şi temeinice cercetări, efectuată într-o zonă foarte interesantă, ce acoperă Podişul Sucevei, cu cele 50 de sate pe care le înglobează. Folclorul acestei zone prezintă, între altele, numeroase similitudini şi chiar identităţi cu creaţiile folclorice de pe o întinsă arie a Transilvaniei, începând cu satele bistriţene şi năsăudene, până la cele aparţinătoare Lăpuşului, Sălajului şi Sibiului. Sesizând, încă de la începutul cercetării, fenomenul, autorul viitoarei monografii a procedat de îndată la studierea lui, prin explorarea colecţiilor folclorice existente, precum şi prin sondaje pe teren în zona intracarpatică şi cu ajutorul documentelor istorice. Concluzia, bine motivată, la care a ajuns autorul lucrării e că asemănările şi identităţile dintre creaţiile folclorice din satele aparţinătoare Podişului Sucevei şi cele ale unor sate din zona intracarpatică reprezintă expresia unor realităţi complexe, de ordin economic, politic, religios şi social; mai exact, a unui proces demografic consecutiv unor ample emigrări din Transilvania, îndeosebi din rândurile iobagilor români, fugiţi de pe moşiile nobiliare. Se ştie, de altfel, că fenomenul acesta, de durată şi de amploare, s-a produs nu numai în acest segment geografic al arealului românesc, ci de-a lungul întregului lanţ al Carpaţilor noştri de Est şi de Sud, şi că el indică direcţii, sensul real al mişcării şi proporţiile procesului migraţionist dinspre Transilvania spre ţinuturile situate dincolo de munţi. Istorici ca Ştefan Meteş şi mai apoi David Prodan au analizat temeinic fenomenul, pe baza unui bogat material documentar. Se mai ştie că legăturile dintre cei plecaţi şi cei rămaşi pe locurile de baştină nu s-au întrerupt niciodată. Vizitele prilejuite, de ex., de nunţi şi înmormântări, de hramuri, nedei şi târguri etc. au constituit tot atâtea ocazii de cultivare şi îmbogăţire a tradiţiilor culturale, de primenire şi de împrospătare a lor.

→

Biserica de lemn din Gârbău

Am ţinut să evoc acest început promiţător al activităţii colegului Ion H. Ciubotaru deoarece sub semnul lui aveau să se dezvolte şi în continuare cercetările sale: solida documentare bibliografică şi de teren şi analiza pertinentă a materialului pe care se sprijină etnologul ieşean sunt însoţite de vocaţia adevărului şi obiectivităţii ştiinţifice, chemate să apere studiul de orice alte tendinţe, care, din păcate, mai ameninţă uneori promovarea adevărului ştiinţific.

Rigoarea cercetării întreprinse de doctorandul de acum trei decenii constituia o promisiune care s-a confirmat deplin în cursul anilor ce au urmat, iar efortul său de a cunoaşte cât mai bine cultura populară din Moldova şi Bucovina, privită, desigur, în contextul ei general românesc şi adesea european, explică amploarea şi calitatea cercetărilor întreprinse în continuare pe teren, singur sau împreună cu colectivul „Arhivei de Folclor" a Moldovei şi Bucovinei.

Fără să fi fost ocolită, aria geografică locuită de populaţia romano-catolică a avut de aşteptat ceva mai mult o cercetare de ansamblu şi de adâncime, poate şi datorită, în parte, unor teorii stranii şi fără acoperire în realitate cu privire la etnicitatea populaţiei şi a culturii ei tradiţionale, folclorice şi etnografice, problemă care necesita o pregătire mai largă. Pornind de la nevoia extinderii cercetării asupra întregului teritoriu care intră în sfera de responsabilitate a „Arhivei" ieşene de folclor, experimentatul etnolog Ion H. Ciubotaru şi-a asumat această sarcină dificilă, cercetând amănunţit şi temeinic aproape toate satele moldoveneşti locuite de catolici, a chestionat sute de persoane, bărbaţi şi femei, de vârste diferite. E vorba de o muncă imensă, ce s-a întins pe mai mulţi ani, timp în care materialul folcloric şi etnografic adunat pe teren cu exigenţa dovedită şi cu mijloacele tehnice de înregistrare, materialul acesta a fost comparat cu documentele etnologice din celelalte zone ale ţării şi chiar din afara acesteia şi supus apoi unui examen atent, sprijinit şi de argumentele oferite de alte ramuri de ştiinţă ajutătoare şi, desigur, de sugestiile vastei bibliografii consultate.

Rezultatele acestui efort demn de toată preţuirea fac obiectul celor două volume masive apărute până acum, cu sprijinul generos al Episcopiei Romano-Catolice de Iaşi, departamentul cercetării ştiinţifice. Primul volum, tipărit în 1998, e consacrat domeniului etnografic şi al artei populare; celălalt, apărut în anul 2002, este consacrat celor două mari cicluri ale obiceiurilor, potrivit clasificării îndătinate: *Obiceiurile familiale* şi *Obiceiurile calendaristice*, cu marea lor încărcătură de rituri şi mituri, de credinţe, manifestări magice şi religioase etc. Amândouă volumele, care includ şi o remarcabilă şi foarte utilă iconografie, tratează aspecte importante ale „universului culturii populare", inclusiv vechimea acesteia, formele primare din care s-a dezvoltat în cursul timpului. Frumuseţii, semnificaţiei şi funcţiei obiceiurilor li se adaugă şi caracterul lor documentar, ele fiind vechi şi complexe sinteze culturale, proprii unei mentalităţi şi civilizaţii, ilustrând un anume orizont de viaţă materială şi spirituală.

Cele două volume, la care se va mai adăuga unul, contribuie la precizarea dimensiunii geografice a culturii populare româneşti, a excepţionalei sale unităţi teritoriale, ceea ce constituie, în ultimă analiză, oglinda fidelă a vieţii şi a istoriei poporului care a creat-o şi, în acelaşi timp, contribuţia acestuia la cultura universală. ■

Lecturi şi armuri

■ *Diana Adamek*

AUREL RĂU
Expo 99. De la Olahus la Emil Cioran
Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1999

Un alt registru, exersat paralel cu cel liric, unde Aurel Rău a atins de mult performanţa cristalizării unei voci distincte, este cel al foiletonului, comentariului sau portretului literar. O mărturie în acest sens o aduce volumul *Expo 99. De la Olahus la Emil Cioran*, a cărui substanţă încearcă să refacă, în articulaţiile sale majore, un destin cultural. De la enciclopedistul Nicolaus Olahus, la Anton Pann sau Andrei Mureşanu, la triada Slavici, Eminescu, Creangă, cu traversări apoi ale unei alte vîrste a literaturii (sînt invocaţi aici Ion Minulescu, Urmuz, Adrian Maniu, Panait Istrati), cu o trecere abruptă spre Ion Barbu, Blaga în ipostaza sa de romancier, cu o insolită propunere de lectură a poeziilor lui Constantin Noica, urmată de un comentariu dedicat lui Tudor Vianu, studiul ancorează în final în universul lui Emil Cioran.

Aurel Rău îşi propune aici realizarea unui tablou de epocă prin inspectări caleidoscopice, prin mişcări panoramice şi prim-planuri (spre exemplu, cel avîndu-l ca protagonist pe Ion Pillat), prin analize sau evocări înscrise sub titluri ce vizează, prin ele însele, imaginea unui ansamblu sau particularitatea unei mişcări. Formulările sînt tributare unei gîndiri cu exerciţiul metaforei şi al spaţiilor ample. Iată doar cîteva exemple: *Dreptatea inorcgului*, *Hoinăreli cu Anton Pann*, *Andrei Mureşanu în răsăririle magicului*, *Eminescu prin „tării de raze"*, *Noapte cu Urmuz*, *Un haiduc al Europei*, *Emil Cioran (avatar de scriitor)*. Autorul nu are pretenţia comentariului exhaustiv, el nu-şi propune epuizarea materialului investigat. Textele însumate în acest volum se referă mai degrabă la dinamica unui spaţiu cultural, cu opriri şi punctări sugestive ale ceasurilor sale de referinţă.

Aurel Rău imaginează cu acest *Expo 99*, după propria-i mărturisire, gestul unui aventurier, singuratic, fascinat, fericit în imperiul Cărţii (văzută în ipostaza sa de text total), care îşi asumă condiţia şi un cod cavaleresc. Venind în prelungirea unor alte lecturi consemnate în spaţiul volumelor *Elcgii* (1968) şi *Efigii* (1989), cartea de faţă prilejuieşte popasuri şi aventuri într-un peisaj asumat subiectiv, fără ceea ce autorul pare să resimtă drept inconfortul unei metode sau discipline. *„Această nouă culegere de texte «critice» se vrea în calculele autorului o continuare* – sună mărturisirea paginii de debut a volumului. *Alte poposiri, adînciri, rătăciri în materia istoriei literare româneşti, aventuri de lectură. Sau lecturi al fel. Proprii. De aceea, o ordonare în trepte, trei sau cinci: vechi, prima parte a secolului XIX, marii clasici, moderni, contemporani. Nici o metodă umbrelă, nici un zeu, nimic despre profesoral. Calea cea mai neasezată, deci sigură. Mereu din acelaşi ceas: al hidalgului care îşi procură o armură, o lance, un model de iubită şi – fără scutier însă – purcede să se cor frunte cu năzuiri, namile ce să just fice cor fruntarea. Consternant şi ziditor; o lume de umbre care în loc să scadă se înmulţesc."*

Aurel Rău vine în spaţiul comentariului critic cu un vocabular contaminat de fascinaţia unor alte orizonturi. Absenţa declarată a metodei, ca şi a unei discipline, nu afectează ansamblul. Îl patinează însă uşor cu efluvii poetizante, ce aduc culoare, e adevărat, nu însă întotdeauna şi accentul clarificator, particularizant. Cititorul e invitat de fapt într-un teritoriu situat la interferenţa imperiilor, cu ambiguităţi fecunde, dar şi cu gesturi mai puţin decise, voit vălurite. Conştient de efectele, dar şi de capcanele unei astfel de formule ce îngemănează spaţii cu limbaje specifice, Aurel Rău avansează ideea unui mod de lectură şi recitire intermediar, anume un mijlocitor „mod compus", un fel de (mai greu de imaginat) bisturiu floral: *„Aproape să te laşi păgubaş* – spune autorul – *cînd o licărire: modul compus. M jloceşti în fond o rememorare, expui, inclusiv unor si ferinţe, persi-flarea de sine, vieţi, opere"*. Între lirică şi exerciţiu critic, Aurel Rău propune deci un teritoriu osmotic dispus să redimensioneze emoţii şi amintiri (*Trei păstori sau epicul din liric*) sau să comenteze pagini ale istoriei literare mai puţin sub imperativul judecăţii critice obiective, cât sub presiunea impulsului metaforizant despre care am mai vorbit, a unui întreg instrumentar poetic. Exemplele sînt la îndemînă. Iată astfel acest debut de pasaj: *„În negura luminoasă ca o retragere din demnităţi mirene în monahism, a primei noastre cărţi liturgice, de fervoare spirituală şi de istorie mai amplă, în lcgica ei reducţionistă, cu unităţi de măsură din Scripturi [...] îşi are relevanţa ei reamintirea traseelor şi escalelor, nu în mică măsură pentru atingerea nodurilor de emergenţă energetică şi de emanaţii de foc intelectual bizantin..."* sau *„Un binoclu, sau tunel de ieşire, în care te cateri prin rarefieri, tensiuni şi fandări verbale..."* etc.

Discursul are însă un ritm alert, conferit mai cu seamă de tăieturile precise, cu gesturi scurte şi elegante ale frazei. Există apoi un protocol discret, prezent de-a lungul întregii înscenări propuse de Aurel Rău, între citire şi recitare, lectură critică şi scenariu intens subiectivizat. Volumul aduce astfel cu sine o altă expresie a vocii şi personalităţii unui autor dispus să îmbrace „armuri" diverse, să experimenteze adică direcţii şi formule, de factură diferită, dar constant vocaţiei sale structurale, cea a confesiunii lirice. ■

Catedrala Ortodoxă din Cluj-Napoca

Trăirea întru Hristos

■ *Mircea Popa*

PR. IOAN BIZĂU
Viaţa în Hristos şi maladia secularizării

Pr. Ioan Bizău este unul dintre spiritele cele mai active şi mai pline de responsabilitate ale vieţii ecleziastice şi laice a cetăţii. L-am întâlnit în numeroase acţiuni de acest gen şi întotdeauna am rămas profund impresionat de calda lui comprehensiune pentru tot ceea ce este în interesul comunitar, al binelui general. Acum Domnia sa adaugă un plus de profesionalism acestei atitudini, oferindu-ne o amplă meditaţie asupra a ceea ce Biserica ar trebui să întreprindă pentru a reprezenta o componentă activă în societate. *A seculariza* înseamnă, după Domnia sa, a *„seda vieţii laice ceea ce aparţine bisericii, adică a laiciza, cu alte cuvinte"*. Cum a fost văzută această chestiune pe diferite trepte de dezvoltare a istoriei, care a fost pulsul ideilor dominante în materie de-a lungul timpului, ce soluţii au fost oferite sau au fost aplicate în domeniu sunt tot atâtea chestiuni care sunt analizate temeinic de studiul de faţă.

Autorul dezbate cu multă responsabilitate mulţimea de maladii ale vieţii moderne, care au denaturat spiritul şi principiul real al convieţuirii comunitare, atât în interiorul unei societăţi, cât şi în interiorul familiei de naţiuni ale continentului sau ale globului. *„Există un divoţ profund între aportul spiritului european la progresul cultural şi civilizator şi tehnic pe de o parte, şi conştiinţa politică europeană pe de altă parte, o conştiinţă care şi-a pierdut de prea multe ori simţul perspectivei, al dimensiunilor lumii, al raportului dintre mijloacele de care dispune şi ţelurile propuse, şi mai ales al sensului istoriei... Conştiinţa europeană a cjuns să nu fie o conştiinţă de sinteză, ci una de compromis"* (p. 226). E nevoie, prin urmare, de o nouă conştiinţă europeană, în care rolul misionarului creştin şi al Bisericii în sine să fie mai puternic, pentru a contracara actele destructive. Trăirea întru Hristos presupune o anumită responsabilitate, respectarea devotată a unor anumite norme şi principii morale, pe care Biserica are datoria de a le urmări şi la nivelul organismului social şi politic, pentru implementarea Binelui cu orice preţ. În acest sector autorul încearcă să modifice percepţia greşită de până acum că ortodoxia şi catolicismul ar reprezenta două religii rivale, antagonice, şi să vadă în colaborare şi iniţiative comune misiunea sacramentală şi pastorală care ar putea influenţa benefic veacul. Insistă asupra clişeelor culturale occidentale, care, la un moment dat, au fost preluate *tale-quale*, şi acordă bisericii răsăritene şi chiar celei ruseşti un rol important în renaşterea spirituală a ţării dinainte de Revoluţia Bolşevică.

În veacul modernizării şi globalizării, Biserica trebuie să rămână o „religie a umanităţii", să refuze apocalipsa şi cedarea în faţa politicului. Ideile lui Nietzsche, Spengler, Florenski, Berdiaev capătă o nouă coloratură, iar modul cum vede autorul literatura lui Dostoievski sau Caragiale, iluminismul românesc din timpul lui Bob sau al „Triodului întemniţat" oferă date excelente pentru o nouă primenire spirituală, pentru care militează cartea de faţă. ■

Catedrala Ortodoxă din Cluj-Napoca

Ospitalitatea limbii române

■ *G. Gruiţă*

ONUFRIE VINŢELER
Dicţionar de neologisme
Bucureşti, Editura Lucman, 2002

Pentru cei familiarizaţi cu dinamica limbii române actuale, apariţia unui dicţionar de neologisme, la doi ani după publicarea altei lucrări cu acelaşi profil, este un lucru normal, binevenit. Efervescenţa din tehnica informaţiei, economie, viaţa politică etc. a dus la ceea ce specialiştii numesc „explozia lexicală" din ultimele decenii. Şi mai adăugăm că „mondializarea" din domeniile amintite se reflectă şi într-o „globalizare lingvistică". Aceasta nu înseamnă dispariţia „limbilor mici", ci o influenţă puternică asupra acestora din partea limbii/limbilor care vehiculează astăzi marea civilizaţie. La noi, acest lucru se manifestă prin „invazia anglicismelor". Avalanşa de neologisme obligă lexicografii români să alcătuiască dicţionare cu acest profil la intervale foarte scurte. Iată de ce *Dicţionarul de neologisme* al dlui prof. Onufrie Vinţeler răspunde unor aşteptări imediate, are motivaţia utilizării.

La cele spuse până aici, trebuie să mai adăugăm faptul că românii se află într-o relaţie specială cu neologismul. Utilizarea lui este, la noi, o probă de cultură, un semn al distincţiei intelectuale şi al modernităţii, al sincronizării cu moda lingvistică. Poate acest apetit pentru neologism i-a adus limbii române faima de „cea mai primitoare, cea mai ospitalieră" dintre limbile europene.

Acest elan neologistic este însă cu două tăişuri, căci poate avea efect de bumerang, dacă noii termeni nu sunt bine stăpâniţi, semantic şi gramatical. Dicţionarul profesorului Onufrie Vinţeler, ca şi alte dicţionare de neologisme, oferă instrumentul potrivit pentru receptarea şi utilizarea corectă a neologismelor. Deprinderea de a lucra cu dicţionarul de neologisme ar elimina exprimările stranii de tipul *şedinţă lucrativă* sau *am fost fortuit să renunţ* („fortuit" = întâmplător; „lucrativ" = care aduce bani, profit).

Volumul discutat aici încorporează foarte multe anglicisme: *a implementa, sponsor, marketing, xerox, hobby, lobby, lobbysm, bodyguard, week-end, management, manager, golgheter, play-back* etc. Informaţiile semantice, ortografice, ortoepice şi gramaticale date de autor sunt utile şi pentru românii care cunosc şi pentru cei care nu cunosc limba engleză. Primii, care, de regulă, frânează „românizarea" anglicismelor, pot reda în ce stadiu de adaptare se află diferite neologisme (ex. *golgheter, stewardesă* etc.); ceilalţi iau cunoştinţă de scrierea corectă a unor anglicisme „crude", recente şi de pronunţarea altora, mai vechi, dar confundate cu „germanismele" cunoscute (*şpicher, ştand, şprint, ştat de plată* etc., scrise şi pronunţate, greşit, cu ş).

Consultând *Dicţionarul de neologisme*, văzând care este sensul complet al unor cuvinte ca *summit, internet, happy-end,* românul amator de anglicisme ar evita pe viitor arhicunoscutele pleonasme: *summit la nivel înalt, reţeaua internet, happy-end fericit, joc fair-play* etc. Potrivită ar fi fost şi înregistrarea lui *mass-media*, a cărui definire exactă ar fi eliminat pleonasmul *mijloace mass-media* („media" = mijloace).

Dificultăţile alcătuirii unui dicţionar de această natură sunt multiple. Unele neologisme sunt livreşti, cuvinte de lux, impuse vremelnic de modă. Fireşte că acestea nu trebuie înregistrate. În practică însă, e greu să faci întotdeauna distincţie între noutăţile lexicale utile, necesare şi cele de lux, inutile. De asemenea, apar ezitări în faţa unor calcuri semantice, care nu sunt încă utilizate. De pildă, s-au adăugat sensuri noi la cuvinte mai vechi: *formal* („oficial, solemn"), *a aplica* („a solicita"), *aplicant* („solicitant"), *a realiza* („a-şi da seama"), *promoţie* („reclamă, publicitate"), *interviu* („întâlnire, discuţie de angajare") etc.

În general, selecţia profesorului Onufrie Vinţeler este corectă, iar opţiunile sale sunt bine motivate. Personal mă aşteptam să includă şi un cuvânt cu largă circulaţie cum este *computer*, dar probabil se aşteaptă şi adaptarea lui ortografică şi ortoepică.

În încheiere, un gând de viitor: ar fi un lucru extrem de util dacă, în clasa a V-a, elevii români ar găsi, în prima zi de şcoală, pe bancă, alături de manuale, un dicţionar de neologisme. Gestul ar fi la fel de benefic ca acela cunoscut sub numele „cornul şi laptele".

Câteva cuvinte de laudă pentru autor. Slavist şi românist cunoscut, teoretician al limbii şi practician deopotrivă, este unul din cei mai prolifici lingvişti ai momentului: peste 20 de cărţi, peste 300 de studii şi articole. Invitat la congrese şi simpozioane, în ţară şi străinătate, este *doctor honoris causa* al Universităţii „Lucian Blaga" din Sibiu. Într-un recent volum omagial, colegii, studenţii, doctoranzii, prietenii din spaţiul slav (Moscova, Kiev, Minsk, Preşov) sau românesc (Cluj-Napoca, Bucureşti, Chişinău, Iaşi, Timişoara etc.) i-au dedicat peste 500 de pagini, recunoscându-i competenţa, puterea de muncă şi rezultatele profesionale excelente. Îi urăm sănătate şi cât mai multe asemenea cărţi, pentru care îl vom lăuda mereu. ■

O poezie bolnavă de perfecţiune

■ *Dorin Mureşan*

IOAN SUCIU
Bastion între raze
Cluj-Napoca, Editura Albastru, 2002

Pe data de 4 noiembrie 2002, poetul braşovean Ioan Suciu a împlinit vârsta de 57 de ani, moment festiv dublat de lansarea, la Ploieşti, a celui de-al nouălea volum de poezie al său, *Bastion între raze*. Cartea vine să confirme ceea ce au evidenţiat deja cele de dinainte, că Ioan Suciu este un poet talentat despre care ar trebui să se scrie mai mult. Sigur, printre atâtea mii de cărţi de poezie apărute de-a lungul unui an, cele cu-adevărat valoroase tind să se piardă. Un astfel de destin a avut şi cartea care a precedat-o pe cea nominalizată mai sus, *Grădina cu al fel* (2001).

Descoperit de Ştefan Aug. Doinaş, braşoveanul Ioan Suciu şi-a transformat viaţa în poezie şi poezia în viaţă. Nu ştiu în ce măsură s-ar putea vorbi de o evoluţie în ceea ce priveşte forma poeziei (mai ales de-a lungul ultimelor volume). Ea este mai degrabă statică, dinamismul (mergerea înainte) fiind vizibil(ă) mai mult pe fondul versificării. Motivul nu mai trebuie ghicit: scriitura poetului a ajuns de mult la maturitate. Supralicitarea unei forme duce la perfecţionarea ei până acolo încât poezia îşi pierde imprevizibilitatea, aura de prospeţime. Astfel că, la o primă lectură, cititorul familiarizat cu poeziile lui Ioan Suciu va avea impresia că a reluat firul unei lecturi abandonate. Or, faptul acesta nu e tocmai pozitiv. Poezia trebuie să fugă de acele norme care i-ar putea dăuna, transformând-o, dintr-un act de creaţie spontan şi trăirist, într-un proces de scriere lucid şi normativ.

Şi totuşi, în ciuda reproşului adus, *Bastion între raze* rămâne un volum de poezie în adevăratul sens al cuvântului. Sub acelaşi titlu se află şi poemul cu care debutează cartea. Versurile cu care se încheie acest poem marchează angoasa poetului în faţa trecerii calcinante a timpului: *„Rămâne-va fie şi gândul/armurii tale de timp/între razele atacându-ţi/mereu/trecerea/aşteptarea...“* şi, de asemenea, motivează actul creator, deopotrivă şi paradoxal responsabil atât pentru această trecere, cât şi pentru o prezumtivă oprire a clipei, *... nestingerea*.

Biserica ortodoxă de pe strada Horea, Cluj-Napoca

Volumul are trei părţi aparent autonome. Prima, *Călătorie spre pace*, cuprinde 19 poeme în care predomină „motivul“ tăcerii, grefat pe un cromatism specific amurgului, pe o nevoie strigentă de contemplare, pe un fel de resemnare înţeleaptă. Sunt poeme ale apusului, ale păcii căutate şi aparent găsite. Imaginile părăsesc sfera abstracţiunii (atât de reprezentativă pentru Ioan Suciu), versul nu mai e alb, ci alunecă spre clasic, uneori chiar spre romantic, dar numai pentru puţin timp. Evident, această din urmă glisare e sugerată de apariţiile repetate ale tablourilor nocturne, resimţite cu o tristeţe senină, acceptată şi, nu mai puţin, gândită. Ruga, frigul, somnul, şoapta, liniştea, toate acestea conturează noaptea ca moment prielnic de căutare a păcii, de regândire şi reinterpretare a sinelui. În acest proces sunt chemate în ajutor, ca nişte instrumente hermeneutice, *gândul*, *adâncul*, *sunetul* bine conturat, *lumina* etc.

Cele 13 poeme din a doua parte a cărţii, intitulată *Râul cu aripi de timp*, sunt concepute ca o adnotare la prima parte, o ieşire timidă în diurn, exprimat prin stări adecvate ale naturii (primăvara), dar şi o întoarcere sporadică şi oarecum nostalgică în nocturn. Tăcerea nopţii, încremenirea clipei sunt părăsite în favoarea curgerii temporale, a intrării în cotidian, *a râului cu aripi de timp*. E limpede că ipostaza demiurgică, nemuritoare creează un gol în sufletul poetului, fapt evidenţiat mai ales de folosirea intensă a haiku-ului, acolo unde concluziile lipsesc, unde discursul poetic se întoarce la sine sub forma unui semn de întrebare, acolo unde tot ce a fost resimţit în prima parte a cărţii este dezontologizat: *„Eden/al auzului/ – încă – /tăcerea“* (*Haiku*).

Alternarea acestor stări, care îşi găseşte expresia în întreţeserea rotativă, ciclică, a nocturnului cu diurnul şi invers, este antologizată în cele 9 poeme ale ultimei părţi a volumului, intitulată *Bastion între raze*. Autorul îşi recunoaşte pierderea (confuzia) datorată conflictului dintre vocaţia nemuririi şi iminenţa morţii. Le va accepta pe fiecare în parte, ca pe ceva congenital, convins că ambele sunt părţi constitutive din sine, instrumente de întemeiere ontologică a propriei existenţe: *„Înţelepte, zilele/nopţilor se/supun/întru o veşnică,/mândră/nesupunere/alunecă/de-acum/neuitări,/ neuitări...“* (*Ca o pasăre*). Poemele aplanează conflictul amintit printr-un cromatism sintetic: lumina şi întunericul produc *albastrul*; prin sunete aşijderea: tăcerea şi zgomotul se adună în *foşnete*; prin stări ale naturii în care predomină conciliant extremele, zăpada şi focul: *„înalt şi sferind de izvoare/zăpezile-n lună se pierd/şi-n nebunia de/a crede că tăiatele/păduri se vor întoarce/la foşnete/pe aripa focului“* (*Prin nordul*).

Autonomia celor trei părţi ale volumului este una aparentă. Sigur, ele pot fi citite separat, aşa cum fiecare poem poate fi citit separat pentru simpla plăcere a lecturii. Nu trebuie însă ignorată perspectiva sinoptică, totalizantă, prin care cititorul ajunge la perceperea unui amplu conflict existenţial. Din păcate, forma mult prea finisată a poemelor face ca acest conflict să fie forţat, neconvingător. Este, altfel spus, mult prea lucid, mult prea bine sistematizat şi deci mult prea puţin tragic.

Bastion între raze este un volum de poezie care merită citit, fie şi numai pentru a lua act de ce înseamnă poezia *bolnavă* de perfecţiune. ■

Două cărţi, acelaşi autor

■ *Gelu Neamţu*

Dumitru Suciu
Antecedentele dualismului şi lupta naţională a românilor din Transilvania (1848-1867)
Bucureşti, Editura Albatros, 2000

Cartea domnului Dumitru Suciu urmăreşte evoluţia unei forme de stat nefireşti (un paradox al istoriei), aruncând asupra ei o lumină nouă şi fără menajamente, investigându-i atât dedesubturile, cât şi structurile esenţiale. Lucrarea este rezultatul construirii pagină cu pagină a eşafodajului unui punct de vedere mai puţin împărtăşit în istoriografia cea mai nouă. Autorul este îndreptăţit să susţină această părere, deoarece ea este girată de *adevărul istoric*, de document; or, în afară de bunul-simţ şi de obiectivitatea ştiinţifică a demonstraţiilor privind antecedentele dualismului, trebuie avut permanent în vedere comandamentul reconstituirii fenomenelor aşa cum s-au desfăşurat.

În această privinţă, acribia ştiinţifică a autorului se întinde de la aspectele şi concluziile esenţiale din lucrare şi până la cele mai mărunte, dar adeseori atât de grăitoare, fapte cotidiene, cuprinzându-le într-un tot unitar la închegarea căruia a ajuns după ani şi ani de muncă asiduă, de frământare, de meditaţie. Trecerea unui material imens prin retorta gândirii istorice nu este o treabă uşoară. Nimeni nu ştie mai bine aceasta decât cei doi protagonişti chemaţi să colaboreze la naşterea acestei cărţi de istorie: autorul şi editorul. Editura Albatros, cu seria ei „Historia", a obţinut o reuşită incontestabilă.

Pentru ca manuscrisul să se transforme într-o carte plină de viaţă şi să-şi justifice utilitatea ştiinţifică, trebuia să aibă şi nervul polemic bazat pe faptul obiectiv. Când deschis, când printre rânduri, lucrarea combate, cu convingere, dar şi cu inteligenţă, acele teorii rafinate sau chiar duşmănoase ce se nevoiesc a susţine eventuala posibilă viabilitate a expiatului dualism, vărsând în valuri de cerneală, pe mii de pagini (fără economii), lacrimi amare şi regrete la căpătâiul destrămării sale.

Instaurarea dualismului, ne luminează autorul, are şi ea „istoria" ei. Dar, dincolo de lupta dintre Viena şi Budapesta, ea a însemnat, în primul rând, istoria dureroasă şi plină de abuzuri şi nedreptăţi a excluderii românilor şi a popoarelor nemaghiare şi negermane de la conducerea statului. Camaradul de luptă şi amicul lui I. Măcelariu, Al. Roman, a şi numit acest sistem „*Unio duarum nationum contra plures*". În acest spirit, autorul demonstrează că anumite cercuri naţionaliste ale nobilimii maghiare nu numai că au fost duşmanul îndârjit al popoarelor nemaghiare, dar au încălcat grav drepturile omului, precum şi interesele propriului popor.

Merită o apreciere unghiul din care autorul priveşte lupta activiştilor şi pasiviştilor. Dacă până acum această problemă a istoriografiei noastre a avut parte de partizani când ai unei tabere, când ai alteia (personal detaşându-mă de unele simpatii pasiviste), cred că este corect să afirm că, judecând obiectiv şi în adâncime, cele două drumuri deosebite ale celor două grupări de forţe politice, amândouă în felul lor, au servit acelaşi program naţional, ţintind sincer spre cele mai nobile aspiraţii politice româneşti. ■

Catedrala ortodoxă din Cluj-Napoca

Dumitru Suciu
Mişcarea antidualistă a românilor din Austro-Ungaria şi Ilie Măcelariu (1867-1891)
Bucureşti, Editura Albatros, 2002

Cartea istoricului clujean abordează o tematică de cea mai mare importanţă pentru istoriografia noastră: este vorba de perioada tulbure şi zbuciumată a instaurării dualismului austro-ungar şi a luptei dârze şi necurmate a forţelor politice româneşti din Transilvania, Banat şi părţile ungurene împotriva acestui regim monstruos, expresie a vechiului dicton „divide et impera", cum îl caracteriza Alexandru Roman, adesea colaborator al lui Ilie Măcelariu.

Pe calea organizării luptelor antidualiste Ilie Măcelariu va parcurge un drum lung şi plin de primejdii şi capcane, pe care va şti să le înfrunte şi să iasă biruitor, ca din acea copleşitor de importantă Conferinţă de la Miercurea, în care, după chiar mărturia lui Andrei Şaguna, Ilie Măcelariu a ştiut să fie *„adevăratul clavir al naţiunii!"*.

Organizarea rezistenţei, ţine să ne amintească adesea Dumitru Suciu, nu a fost o acţiune triumfală, dimpotrivă, a dat naştere multor ciocniri de opinii, neînţelegeri, crize, dezbinări. Toate acestea au fost în aşa fel descrise de autor, încât cititorul să-şi dea seama că românii au găsit întotdeauna resursele necesare pentru a-şi activiza lupta pentru autonomia Transilvaniei, strădania pentru a găsi şi impune cele mai potrivite soluţii şi orientări tactice şi organizatorice ale mişcării naţionale în general.

Figura aproape legendară a lui Ilie Măcelariu nu s-a bucurat până azi de vreo monografie serioasă şi completă, astfel că nu avem termen de comparaţie; putem însă constata că lucrarea de faţă se bucură de meritele unei realizări în premieră, laborioasă şi exhaustivă, cu o finalitate bine stabilită, aceea de a lovi şi surpa falsele concepte pe care s-au plasat atâtea lucrări apărute în străinătate, angajate mai mult sau mai puţin disimulat în justificarea regimului dualist ori chiar în dorinţa nostalgică de a-l reînvia...

Bogăţia documentaţiei inedite este copleşitoare, aproape stufoasă, ducându-ne până în cele mai mărunte detalii ale faptelor şi acţiunilor politice. Arhivele numeroase, presa de epocă şi informaţiile publicate sunt minuţios explorate. Şi dacă pentru mulţi contradicţia activismului cu pasivismul din mişcarea naţională românească a constituit o piatră de încercare, dând naştere mereu unor aprecieri şubrede şi nesigure, Dumitru Suciu atacă problema frontal şi nu se lasă sedus de aparenţe; el dovedeşte, cu documentele în mână, că Ilie Măcelariu duce mişcarea spre unitate şi succes. Activiştii şi pasiviştii au găsit în el un element de unitate şi forţă combativă sporită, mereu perfecţionată şi autoperfecţionată. El este omul aproape providenţial care transformă preceptele abstracte lansate de retrasul şi meditativul George Barţiu în faptă, în acţiune politică esenţială şi concretă.

Terminând de citit cartea, ai certitudinea de a fi reuşit să cunoşti nu numai mersul mişcării naţionale între 1867 şi 1891, ci şi fapta şi opiniile cele mai intime ale unui mare militant naţional care timp de un sfert de secol a fost mereu în prima linie a luptătorilor ardeleni, acolo unde era mai greu, sacrificând totul pentru a atinge mai degrabă visul de aur al unităţii politice a românilor.

O remarcă specială ne prilejuieşte capitolul al şaptelea, de fapt un studiu de metodă istoriografică polemic şi coroziv, menit a explica şi apăra procedeele specifice de lucru ale autorului, acelea de a re-crea trecutul prin re-compunerea lui cu ajutorul documentelor şi informaţiilor păstrate, dacă e posibil chiar la persoana întâi şi cu totul eliberat de ghilimele.

Şi poate ar mai fi o constatare: Ilie Măcelariu a primit numeroase înfruntări din partea presei maghiare: cu moderaţie, autorul le comentează în lucrare, iar în final ia o mai mare distanţă şi o mai explicită poziţie disociativă faţă de respectivele acuze nefondate.

Cartea, în ansamblul ei, constituie o valoroasă sinteză a luptelor politice româneşti pe întinderea unui sfert de veac, iar figura militantului Ilie Măcelariu a fost înfăţişată generos din ţesătura luminilor şi adevărurilor istorice pe care Dumitru Suciu le-a îmbinat cu atâta sârg, talent şi perseverenţă. ■

Catedrala ortodoxă din Cluj-Napoca

Sfântul Scaun despre românii în secolul al XVI-lea

■ *Ioan-Aurel Pop*

Românii, deşi ortodocşi, prezentau pentru diplomaţia Sfântului Scaun un interes deosebit, deoarece trăiau într-un spaţiu de interferenţă a civilizaţiilor, împreună cu romano-catolicii şi la frontiera nordică a Islamului. Aceşti romano-catolici dintre români şi din preajma românilor aveau să fie cei mai vulnerabili la Reformă, trecând în masă la luteranism, la calvinism şi chiar la antitrinitarianism (unitarianism), mai ales în Transilvania, Polonia şi Moldova. Românii nu erau în mod direct vizaţi de Reformă, fiindcă protestantismul a fost o încercare de înnoire şi transformare a catolicismului, nu a ortodoxiei. Totuşi, cu timpul, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, în anumite cercuri reformate, deopotrivă religioase şi politice, apar şi iniţiative de convertire la noile biserici a românilor. După formularea programului catolic în forma foarte riguroasă decisă de Conciliul de la Trento (1545-1564, cu întreruperi), în cadrul Reformei Catolice, românii au început să fie vizaţi şi de Sfântul Scaun, pe de o parte pentru a mări numărul de credincioşi catolici, împuţinaţi de protestantism, iar pe de alta, pentru a nu îngroşa rândurile adepţilor „ereziilor" lui Luther sau Calvin. Cu nesemnificative excepţii, românii au continuat, în ciuda eforturilor protestante şi catolice, să rămână adepţi ai credinţei celei vechi a Răsăritului. Sfântul Scaun însă a continuat să strângă valoroase date despre aceşti români, în care vedea posibili convertiţi şi buni luptători contra Imperiului Otoman.

Sfântul Scaun avea mărturii precise despre români încă din jurul anului 1000, mărturii care devin tot mai numeroase în timpul Cruciadei a IV-a (1202-1204), al domniei „împăratului" Ioniţă Caloian (1197-1207) în „Imperiul Româno-Bulgar", după impunerea stăpânirii ungare asupra Transilvaniei, după înfiinţarea unor episcopii catolice în cele trei ţări locuite de români şi din timpul marilor campanii antiotomane din secolele XIV-XV. Se ştia la Sfântul Scaun că un român catolicizat, fost voievod al Transilvaniei şi guvernator al Ungariei – Ioan/Iancu de Hunedoara, despre care papa Pius al II-lea spune că nu a sporit atât gloria ungurilor, cât a românilor, dintre care provenea – ajunsese unul dintre cei mai mari generali ai creştinătăţii, oprindu-i pe otomani la Belgrad (1456), sau că un principe român ortodox – Ştefan cel Mare – făcuse din ţara sa, în cadrul alianţei cu Occidentul, o „poartă a creştinătăţii". Amândoi au fost numiţi de papii Calixt al III-ea şi, respectiv, Sixt al IV-lea „atleţi ai lui Christos". Un alt român, Nicolaus Olahus (1493-1568), avea să devină în secolul al XVI-lea arhiepiscop primat şi guvernator al Ungariei habsburgice (după ce sultanul Soliman Magnificul ocupase Ungaria Centrală în 1541).

Prin urmare, în secolul al XVI-lea, cunoştinţele cercurilor papale despre români erau destul de solide şi se îmbogăţeau mereu. Dintre cei circa 45 de autori italieni care au scris despre români între 1500 şi 1601, cam două treimi sunt oameni de diferite ranguri ai bisericii, de la papi, legaţi papali şi episcopi până la călugări iezuiţi. Aproape toţi au scris cu entuziasm despre originea romană a românilor şi despre latinitatea limbii lor.

Astfel, pe la 1568, abatele Giulio Ruggiero, nunţiu apostolic în Polonia, scria papei Pius al V-lea (într-un raport) despre latinitatea românilor (din Moldova), bazându-se pe trei argumente: trecutul de colonie romană al Ţărilor Române, numele românilor (provenit din numele romanilor şi comun cu numele dat în Polonia italienilor) şi limba latină coruptă a acestor români, similară italianei. Ruggiero ştie că „Dacia din vechime" cuprindea Moldova, Transilvania şi Ţara Românească, adică ţările locuite de români şi că aceştia (se referă direct la cei din Moldova) îşi au originea în italieni (italici).

Pentru papa Grigore al XIII-lea (1572-1585), care reia în chip energic programul Reformei Catolice decis la Trento, au lucrat cu mult folos legatul apostolic Giovanni Francesco Commendone (1523-1584) şi iezuitul Antonio Possevino (1533-1611). Francesco Commendone, secretar al papei Iuliu al III-lea (1550-1555), episcop şi apoi cardinal – a fost chiar pe punctul de a fi ales papă – a lăsat o însemnare numită *Valachiae, olim Flaciae, Romanorum coloniae, brevis descriptio*. Aici, el expune ideea originii romane a poporului român şi crede, ca şi Ruggiero, că Valahia şi Italia sunt sinonime, *„pentru că polonii spun voloc la italian* [ca şi la român – n. n., I.-A. P.], *iar valahii păstrează până azi nu numai obiceiurile şi legile sigure ale disciplinei romane, ci au primit chiar şi cele mai multe cuvinte ale limbii latine în vorbirea lor*". Ca şi alţi emisari ai Sfântului Scaun, Commendone credea că, pe baza originii lor romane, a latinităţii limbii şi graţie lui Alexandru Mircea, principele Ţării Româneşti dintre anii 1568 şi 1577 – favorabil catolicismului – Roma i-ar putea aduce pe români sub oblăduirea sa.

Antonio Possevino, pregătit special pentru lupta contra „ereziilor", a fost un apreciat şi cult diplomat al Curiei romane în Suedia, Polonia, Transilvania, Rusia, fiind destinat chiar unei misiuni (care n-a mai avut loc) în Moldova şi Ţara Românească, ai căror principi, Petru Şchiopul (1574-1591, cu întreruperi) şi, respectiv, Petru

Biserica de lemn de la Nicula

Cercel (1583-1585), păreau câştigaţi pentru catolicism. În lucrarea sa *Transilvania* (1583), închinată pontifului (Grigore al XIII-lea), Possevino spune că românii sunt urmaşii locuitorilor antici romani veniţi din Italia, că vorbesc o limbă coruptă din italiană sau latină, că au trăit fără studii şi deprimaţi de greutăţi, deşi arată, la înfăţişare şi în acţiunile lor, suflet şi judecată italiene (*animo ed iudicio italiano*). Românii sunt semnalaţi peste tot, răspândiţi în toată provincia, inclusiv printre secui. În ţară, în Transilvania, pe locul vechii Dacii, autorul iezuit remarcă sau află din alte lucrări urmele romanilor, în inscripţii şi ruine de clădiri, în medalii de aur şi argint sau în locuri ca Sarmizegetusa sau zona Severinului. Mai spune Possevino că românii ardeleni au o stare economică precară şi că elita lor nobiliară, redusă numeric, este ţinută mai prejos de către principi şi puţin răsplătită, deşi este mai valoroasă ca ungurii în războaie. Deşi de rit grec, românii – crede mesagerul iezuit – ar putea înclina fără mari eforturi spre catolicism.

Ultima mărturie la care ne referim, venită dinspre Curia papală în secolul al XVI-lea, datează din epoca domniei lui Mihai Viteazul (1593-1601). Este perioada unei noi ligi creştine, iniţiate de papa Clement al VIII-lea, ligă spre care trebuiau atrase şi Ţările Române. Pentru succesul acestei întreprinderi, suveranul pontif semna, la 10 noiembrie 1593, instrucţiunile adresate unui emisar misionar care urma să treacă prin ţările interesate. În plus, la 8 noiembrie 1593, cancelaria papală elaborase mai multe scrisori adresate principilor Transilvaniei, Moldovei şi Ţării Româneşti, regelui Poloniei, căpitanului cazacilor şi altor lideri din Europa Centrală şi Sud-Estică. Scrisorile acestea erau identice, în afara textului adresat domnului Ţării Româneşti, care cuprindea un element suplimentar: *„Am auzit vorbindu-se că tu eşti un suflet mare şi că poporul tău descinde din romani şi din italieni"*. Emisarul papal şi scrisorile Sfântului Părinte trebuiau să le amintească românilor că *„ei sunt o colonie de italieni"* şi că nu pot în nici un caz să lupte contra creştinilor, vărsând astfel *„sângele propriilor lor rude"*. Principii Ţării Româneşti şi Moldovei, sub egida principelui transilvan, au intrat într-adevăr în „Liga Sfântă", iar Mihai Viteazul a obţinut victorii remarcabile, fiind considerat un virtual eliberator al Constantinopolului. Diplomaţia papală ştia că ideea latinităţii era în măsură să-i sensibilizeze pe români, care erau, de altminteri, remarcabili luptători. Amintindu-le originea latină ilustră, Sfântul Părinte şi anturajul său îi invitau pe români să fie la înălţimea gloriei strămoşilor lor romani şi să lupte contra inamicilor Crucii, ceea ce românii, alături de alţi creştini, au şi făcut de-a lungul evului mediu.

Cele câteva mărturii evocate mai sus demonstrează interesul practic al papalităţii pentru români în evul mediu, interes determinat de cel puţin două obiective: extinderea numărului de biserici şi popoare creştine subordonate Romei, pe de o parte, şi întărirea rezistenţei armate a creştinătăţii contra înaintării islamicilor în Europa, pe de altă parte. Românii, situaţi în aria de interferenţă dintre bisericile apuseană şi răsăriteană, precum şi în prima linie a luptei antiotomane, la frontiera dintre ţările cucerite în mod direct de islamici şi cele aflate doar sub suzeranitatea sultanilor, prezentau o mare importanţă pentru planurile Sfântului Scaun. Curia papală avea încă din secolul al XII-lea un sistem de date, bazat pe un program coerent, referitor la popoarele creştine din Europa Centrală şi Sud-Estică, între care, evident, şi românii. Aceste date au fost, în general, culese la faţa locului, de la românii înşişi sau de la vecinii lor, precum şi din lucrări preexistente. Între datele despre români, aflate la dispoziţia

Biserica de lemn de la Agârbiciu

papalităţii, cea mai importantă, cea care se desprinde ca un laitmotiv, fiind omniprezentă, se referă la originea romană a românilor şi la latinitatea limbii lor. Fireşte, există şi alte mărturii, despre aşezarea geografică a Ţărilor Române, despre bogăţii, economie, structuri sociale, cultură, port, obiceiuri, confesiune etc., numai că toate sunt subsumate de latinitate. Izvoarele arată că unii români erau conştienţi ei înşişi de originea lor romană, de care se mândreau şi că ideea acestei origini ilustre îi stimula spre acţiuni politico-militare purtate în numele creştinătăţii.

În viziunea Curiei pontificale, unitatea Europei creştine şi chiar existenţa sa trebuiau să fie conservate şi apărate printr-un efort perpetuu comun. Apartenenţa românilor la acest efort şi la civilizaţia unitară creştină europeană era atunci un fapt natural, impus de tradiţia lor, de confesiune, de plasarea lor geografică, dar şi de originea lor romană. Dacă această idee nu ar fi avut nici un ecou în conştiinţa factorilor politici români ai vremii, repetarea ei insistentă, în vederea stimulării la acţiune, ar fi devenit complet inutilă. Sfântul Scaun, în evul mediu şi mai ales spre finele lui, i-a menţinut pe români în cadrul unei politici internaţionale de anvergură, a întărit ideea latinităţii românilor în mediile româneşti (prin repetare), dar mai ales în mediile europene, religioase, politice şi savante. Datele culese de Curia pontificală de-a lungul timpului despre români, deşi aveau adesea caracter practic, s-au dovedit exacte sau cvasiexacte, încât în secolul al XVI-lea, secol al unei alte „mari schisme", românii – de origine romană şi vorbitori ai unei limbi neolatine (latină sau italiană coruptă) – erau priviţi ca potenţiali factori de consolidare a catolicismului, ameninţat de Reformă, şi de apărare a creştinătăţii, ameninţate de otomani. În acest destin particular al românilor nu este nimic neobişnuit, fiindcă toate popoarele creştine din regiune erau menite de Sfântul Scaun unor astfel de misiuni. Dar unul dintre imboldurile folosite în cazul românilor – latinitatea lor – este unic şi fascinant, într-o Europă pragmatică, dar copleşită de gloria clasicismului greco-latin, de extraordinara moştenire a antichităţii. ■

Între Zamolxis şi Hristos

■ *Marcelina Bogdan*

O problemă mult dezbătută în decursul secolelor a fost cea a originii religiei ca fenomen social şi istoric. Ea a preocupat şi continuă să preocupe savanţii, filosofii şi gânditorii, care în marea lor majoritate au încercat să explice apariţia religiei prin influenţa unor elemente sau factori naturali ai mediului fizic în care s-a derulat viaţa omului arhaic.

Ipotezele sau teoriile privind ivirea în zorii omenirii a unui comportament religios au fost clasificate în trei grupe: teorii evoluţioniste, teorii raţionaliste, teorii nativiste. Acestea încearcă să dea un răspuns la întrebarea: de unde a avut omul ideea de spirit şi divinitate, idee cu ajutorul căreia a însufleţit natura şi a divinizat-o? Cei mai aproape de adevăr sunt, se pare, susţinătorii nativismului, care consideră că ideile de Dumnezeu şi cea de religie sunt înnăscute sufletului omenesc. Poate nu chiar ideea de Dumnezeu este cea înnăscută, dar cu siguranţă se poate vorbi de o tendinţă, un impuls, o aspiraţie care îl mână pe om spre ceva mai înalt, necondiţionat şi veşnic. Religia apare ca o legătură conştientă şi liberă a omului cu divinitatea, fiind considerată astăzi o realitate universal umană. Toate popoarele, chiar şi aşa-numitele popoare primitive actuale, au ideea de divinitate creatoare şi răsplătitoare de viaţă viitoare şi de justiţie divină, elemente esenţiale ale religiei care confirmă credinţa în existenţa şi supravieţuirea sufletului după moarte. Fie că ar fi vorba de reîncarnare, fie de o supravieţuire, dincolo de mormânt, într-o altă lume subpământeană sau celestă, toate aceste credinţe implică ideea vieţii veşnice.

Dincolo de conţinutul său teologic, creştinismul reprezintă o amplă şi complexă sinteză culturală, care a valorificat în mod creator diverse credinţe religioase preexistente. Nu mai poate stârni astăzi nici o îndoială afirmaţia potrivit căreia creştinismul este încărcat de elemente păgâne, după ce autori cu renume au demonstrat originea folclorică a numeroase dintre textele biblice.

Despre figura lui Iisus Hristos şi chiar despre creştinism se spune că au pornit de la un „mit originar" pe care unii au încercat să-l reconstituie, pentru că practica creştină (după cum se exprimă Mircea Eliade, în *Aspecte ale mitului*) *„nu se poate desolidariza cu desăvârşire de gândirea mitică"*.

Creştinismul românesc s-a articulat pe o structură deja existentă în spaţiul carpato-danubiano-pontic, preluând şi dezvoltând, din cultura tracilor, respectiv a daco-geţilor, elementele principale ale credinţei în nemurire din cultul lui Zamolxis, în special, din cultul misterelor, în general.

Al. Odobescu, considerat drept unul dintre întemeietorii arheologiei şi istoriografiei româneşti, într-o scrisoare datată 16 ianuarie 1869 şi adresată savantului maghiar Romer Floris, alcătuieşte un inventar al *„divinităţilor specifice care s-au bucurat de o cinstire deosebită în Dacia"*: Mithra; Diana-Artemis-Hecate; Cavalerul Trac; divinităţi egiptene, feniciene şi siriene (Isis), puse sub semnul gnozei, care făceau concurenţă creştinismului[1]. Chiar dacă informaţia pe care o deţinea la acea dată era mult mai săracă decât ce se cunoaşte astăzi, clasificarea făcută de istoricul român este corectă, iar în termenii actuali ar suna astfel: culte persane, culte greco-romane, culte dacice, culte egiptene şi siriene, în cadrul cărora sunt incluse gnoza şi creştinismul. Pentru perioada postromană a Daciei, la acestea mai sunt de adăugat: cultele germanice şi cultele asiatice, turanice. Fără a fi cu mult modificate liniile principale, arheologia contemporană îmbogăţeşte tabloul. Astfel, Mihai Bărbulescu, în 1984, trece în revistă peste 100 de divinităţi atestate în provincia Dacia, acestea fiind legate în special de cultul funerar[2]. Dacia devenise, mai ales în perioada romană, locul de confluenţă a numeroase culte şi credinţe, care erau aduse de colonişti şi militari. Mihai Bărbulescu observă că fiecare grup etnic sau profesional, fiecare individ chiar putea „alege" din imensul panteon un grup de zei la care să se închine. Dar apartenenţa la o „societate de mistere" nu interzicea, spune Mircea Eliade, şi iniţierea în alte confrerii secrete, *„sincretismul religios fiind nota dominantă a epocii"*[3].

Principala caracteristică şi noutate a „religiilor de mistere" prezente în antichitatea târzie pe teritoriul trac era „promisiunea mântuirii", a vieţii după moarte. Iniţierile în aceste religii ale mântuirii se puteau petrece, cu excepţia Misterelor din Eleusis, care aveau loc la o dată precisă, în orice loc şi-n orice timp. Cel care urma să fie iniţiat, şi aici misterele reactualizează un element arhaic religios, se angaja, prin jurământ, să păstreze secretul cu privire la tot ce vedea şi auzea în cursul ceremoniilor. Probabil, i se destăinuia, într-o nouă interpretare, ezoterică, mitul originii cultului, ceea ce era echivalentul revelării sensului dramei divine. Anterior iniţierii, novicele trecea printr-o perioadă de post şi de mortificare a cărnii, după care era purificat prin lustraţii. Practica banchetului ritual, la care, într-un moment al iniţierii, participa novicele, avea semnificaţie eshatologică. Pâinea şi vinul, prezente în Misterele lui Mithra, de asemenea elemente indispensabile creştinismului, conferau iniţiaţilor forţa şi înţelepciunea în viaţa de aici, dar şi o nemurire glorioasă în viaţa de apoi. Ospăţul, fiind locul de iniţiere şi de taină, a fost preluat şi de creştini prin *Cina cea de taină*. O secvenţă a ritualurilor de la banchete bahice pare a fi şi obiceiul tradiţional, cunoscut până astăzi, de a se turna vin pe pământ la petreceri sau ospeţe, când sunt pomenite numele morţilor.

Creaţiile religioase ale tracilor şi geto-dacilor au împărtăşit aceeaşi soartă nefericită. Documentele privind religiile acestor popoare sunt puţine şi aproximative. Pe lângă faptul că religia geto-dacilor era una aniconică, sacerdoţii traci evitau să lase în urma lor informaţii scrise. Ceea ce cunoaştem din mitologia, teologia şi riturile lor ne-a fost transmis prin autori greci şi latini. Dar, precum şi la alte popoare, moştenirea religioasă a tracilor s-a conservat, cu modificări, în obiceiuri populare şi în folclor.

Credinţa într-o supravieţuire a sufletului este întărită, la geto-daci, de experienţele extatice ale dionisysmului trac, extazul fiind provocat în cazul acestor mistere de anumite ierburi sau prin rugăciune. Aceste experienţe au dus la crearea ideii de metempsihoză şi la diverse concepţii despre nemurirea spiritului. Cultul lui Dionysos avea un veritabil caracter orgiastic. În toiul nopţii, la lumina făcliilor, oamenii, în special femeile, se prindeau într-un dans epuizant, ameţitor, cu zgomote asurzitoare. Veşmintele lungi, confecţionate din piei de animale, coarne purtate pe cap, şerpi ţinuţi în mâini, toiegele împodobite cu foi de viţă şi iederă accentuau atmosfera ceremonialului. Ajungând la paroxism, oamenii se aruncau asupra animalelor şi le sfâşiau carnea sângerândă cu dinţii. Astfel, în această atmosferă de extremă tensiune, sub influenţa vinului, narcoticelor şi dansului exaltat, omul intra în contact cu zeul adorat şi cu spiritul acestuia. Ceea ce se petrecea în cortegiile orgiastice ale zeului bahic anticipa în mic ceea ce avea să se întâmple la intrarea sufletului, prin moarte, în veşnicie. Întoarcerea bruscă la realitatea cotidiană, după ce sufletul descătuşat gusta din plăcerea desprinderii de trup, adânceşte prăpastia dintre materie şi spirit. Astfel, tracii ajung să exalte moartea şi să deprecieze existenţa. Herodot spune că ei jeleau la naşterea unui copil şi se bucurau la înmormântări. Argument în acest sens sunt jocul de înconjurare a mormântului menţinut până la Al Doilea Război Mondial pe Valea Bistriţei bănăţene şi chiar până mai aproape de zilele noastre pe Valea Almăjului. În timp ce avea loc înmormântarea propriu-zisă a decedatului se juca brâul, cu mişcări de ocolire a mormântului. De asemenea, mai putea fi întâlnit, în sud-vestul ţării, în Oltenia şi Banat, „jocul de pomană", dans executat cu prilejul pomenirilor funebre. Să nu mai vorbim de jocurile de priveghi, care, se cunoaşte prea bine, aveau menirea să înveselească asistenţa[4].

Acelaşi istoric aduce şi cele mai de preţ informaţii în legătură cu mitul şi cultul lui Zamolxis: *„... după credinţa lor* [a geţilor, n.n.], *ei nu mor, ci acela care piere se duce la Zamolxis, zeul lor, pe care unii îl socotesc identic cu Gebeleizis. La fiecare al cincilea an, ei aruncă sorţii şi totdeauna îl trimit cu solie la Zamolxis pe acela din ei pe care cade sorţul, încredinţându-i de fiecare dată toate trebuinţele lor [...]. Unii, stând în şir, ţin trei suliţi cu vârfurile în sus, pe când alţii îl apucă de mâini şi de picioare pe cel trimis la Zamolxis, îl leagănă de mai multe ori şi după aceea îi fac vânt aruncându-l deasupra vârfurilor de suliţi. [...] Ei îi spun solului, cât acesta mai e în viaţă, tot ce vor să ceară de la zeu. [...] acest Zamolxis, întrucât trăise între heleni, îndeosebi în preajma lui Pythagoras, [...] a cerut să i se clădească o sală de primire unde le oferea ospeţe cetăţenilor de vază; în timpul ospeţelor îi învăţa că nici el, nici oaspeţii săi, nici urmaşii lor nu vor muri vreodată, ci numai se vor muta în alt loc unde, trăind pururi, vor avea parte de toate bunurile. [...] Când a fost gata locuinţa (subterană), a dispărut şi el din mijlocul tracilor, coborând în adâncimea încăperilor subpământene, unde a stat ascuns trei ani... Dar în anul al patrulea el s-a ivit iarăşi dinaintea tracilor, făcându-i astfel să creadă tot ceea ce le spunea"*[5].

Câteva informaţii despre Zamolxis, de data aceasta ca erou zeificat, ne parvin din *Geografia* (VII, 3, 5) a lui Strabon: *„La început i s-a încredinţat doar funcţia de sacerdot al celui mai venerat dintre zeii lor, iar apoi l-au proclamat zeu pe el însuşi. Zamolxis şi-a ales o anume peşteră, inaccesibilă tuturor celorlalţi oameni, şi acolo îşi petrecea viaţa, întâlnindu-se rar cu oameni, afară de rege şi de dregătorii lui [...] şi [...] este venerat ca zeu. Tot astfel şi muntele acesta (Kogaion) a fost recunoscut sfânt, şi geţii aşa îl şi numesc. Când peste geţi a domnit Burebista, [...] funcţia aceasta înaltă o ocupa Deceneu"*[6].

Herodot ni-l prezintă pe Zamolxis ca aparţinând unui cult de structură misterică, pe când Strabon, într-o nouă etapă a religiei geto-dacilor, îl identifică cu marele preot, Deceneu, care trăieşte solitar pe vârful muntelui, fiind totodată asociatul şi sfetnicul regelui. Strabon descrie stilul de viaţă al preoţilor geto-daci ca fiind unul de tip ascetic, plin de privaţiuni şi reţineri[7]. În mare, viaţa monahală din Dacia era ca şi aceea din mănăstirile creştine. Pr. Dumitru Bălaşa prezintă o sugestivă comparaţie între învăţăturile lui Zamolxis şi cele ale lui Iisus Hristos:

Zamolxis

învaţă că *„nici el, nici adepţii săi, nici unul din urmaşii acestora nu vor muri, ci vor merge într-un loc anume, unde vor trăi pururi şi vor avea parte de toate bunătăţurile lumii"* (*Fontes*, I, 49).

Zamolxis, *„la Geţi le-a întocmit legile [...], convingându-i că sufletul e nemuritor [...] şi le-a scris legile“* (*Fontes*, II, 19).

Pliroma: *Împărăţia luminii, a tuturor bunurilor eterne.*

Iisus Hristos

învaţă: *„Cel ce crede în Mine, chiar de va muri, va trăi [...]. Eu le dau viaţa veşnică şi nu vor pieri niciodată“.*

Dar: cei răi vor merge *„la osânda veşnică, iar dreptii la viaţa veşnică“* (Ev. Matei, 25, 46).

Împărăţia Cerurilor: *„Cele ce ochiul nu a văzut, urechea nu a auzit şi la mintea omului nu s-a suit, aceea găteşte Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El“* (I. Corint., 2, 9).

La Platon, Zamolxis apare drept mag şi medic al sufletului. *„În cercetările moderne“*, scrie Victor Kernbach, *„Zamolxis este mai presus de orice simbolul esenţial al modului de existenţă a unui popor: retragerea vremelnică a zeului în peştera sa sugerează practica unor mistere iniţiatice, după cum trimiterea periodică a solului aruncat în suliţi şi ales dintre cei mai buni confirmă apartenenţa integrală şi veşnică a omului la substanţa cosmică“*[8].

După cum am arătat, mitologia traco-dacilor nu este una monoteistă, Zamolxis fiind însă divinitatea principală în jurul căreia gravitau ceilalţi zei ai panteonului traco-dacic, lucru dovedit şi de săpăturile arheologice care atestă caracterul politeist şi urano-solar al religiei dacogetice. De exemplu, referitor la cultul lui Mithra, arheologia contemporană românească înregistrează 140 de basoreliefuri, 85 de inscripţii, 15 statui şi, în ansamblu, 280 de monumente, inscripţii şi reprezentări plastice[9]. De fapt, mithraismul ajunsese la un moment dat cel mai răspândit cult de mistere, care asimilase şi integrase curentele specifice epocii imperiale: astrologia, speculaţiile eshatologice, religia solară. Chiar s-a şi declarat că *„dacă creştinismul ar fi fost oprit în creşterea sa de o boală mortală, lumea ar fi fost mithraistă“*[10].

În Dacia postromană, credinţele pot fi reduse la credinţele de tip misteric, derivate din cultele de mistere celebrate în imperiu şi grefate pe un substrat traco-geto-dac. Profilul divinităţilor – Mithra, Diana-Hecate, Isis şi Sarapis, Cabiri, Cavaler Trac, Cavaleri Danubieni – se estompează, supravieţuind în schimb sensibilitatea pentru eshatologie şi „lumea de dincolo“, ca şi tehnicile ascetice. Numeroase vetre de sihăstrie din ţara noastră se ştie că provin din misterele dace, sincretizate cu cele daco-romane, mai apoi asimilate de creştinism.

Pe acest fundal apare şi se dezvoltă creştinismul, care se generalizează tocmai în această perioadă prefeudală, când în Dacia postromană se înregistrează migraţia triburilor păgâne, germanice şi asiatice. Noua religie se constituie astfel pe un fundal alcătuit din toate credinţele şi riturile păgâne pe care le reprimă sau le asimilează. Temele rituale şi imagistica fabuloasă, chiar dacă oarecum desacralizată din lipsa unui suport liturgic, au putut fi preluate de imaginarul colectiv, cultura noastră populară devenind moştenitorul şi depozitarul acestor credinţe păgâne.

Se ştie că, în spaţiul carpato-dunărean, încreştinarea a avut un caracter democratic, noua religie fiind acceptată benevol, realizându-se astfel acel „creştinism cosmic“, „popular“ sau „ţărănesc“ despre care au vorbit Lucian Blaga, Mircea Eliade, Nichifor Crainic ş.a. Cum s-a arătat, „creştinismul cosmic“ sau „popular“ nu este o formă nouă de păgânism, nici un sincretism păgâno-creştin, ci *„o creaţie religioasă originală“*[11]. Mircea Eliade susţine că noua creaţie *„proiectează misterul cristologic asupra naturii întregi“* şi *„negl jează elementele istorice ale creştinismului insistând, dimpotrivă, asupra dimensiunii liturgice a existenţei omului în lume“*[12]. Avem de a face, în acest caz, cu o *„creaţie religioasă originală“*, mult mai umană, mai apropiată de sufletul mulţimii şi adesea foarte îndepărtată ca viziune de forma ei oficială. Astfel, *„Hristos coboară pe pământ şi-i vizitează pe ţărani, aşa cum proceda în mitul populaţiilor arhaice Fiinţa Supremă, înainte de a se transforma într-un deus otiosus“*[13]. De asemenea, se înregistrează o pronunţată umanizare a lui Dumnezeu, care nu mai inspiră teamă, ci, dimpotrivă, ajunge *„să fie tratat cu o relativă facilitate şi indiferenţă, uneori chiar ireverenţios“*[14], dovadă fiind colindele religioase apocrife cu caracter legendar, legendele populare despre aventurile lui Dumnezeu din timpul peregrinărilor sale pe pământ, iar imaginea unui Dumnezeu bătrân, obosit, poate fi înscrisă în perimetrul a ceea ce denumea Lucian Blaga prin *„absenteismul divin“* sau Mircea Eliade prin *„deus otiosus“*. Toate acestea se datorează unui sincretism care pare să fie condiţia oricărei creaţii religioase.

Deosebirea fundamentală între creştinism şi alte dogme religioase constă, susţine Ion Ghinoiu, în faptul că jertfa prin substituţia zeului precreştin a fost înlocuită cu jertfa Domnului Iisus, săvârşită o singură dată pe Golgota, în numele tuturor oamenilor şi reactualizată ritual, la aceeaşi dată şi în fiecare an, de credincioşi[15]. ■

Catedrala ortodoxă din Cluj-Napoca

NOTE

1. Despre rolul jucat de Al. Odobescu în constituirea arheologiei româneşti, vezi L. BOIA, *Evoluţia istoriografiei românilor*, Bucureşti, 1976, p. 228.
2. MIHAI BĂRBULESCU, *Interferenţe spirituale în Dacia romană*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1984, p. 131-138.
3. MIRCEA ELIADE, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic şi Editura Ştiinţifică, 1999, p. 394.
4. OVIDIU BÂRLEA, *Eseu despre dansul popular românesc*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1982, p. 32-34.
5. VICTOR KERNBACH, *Miturile esenţiale*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, p. 284-285.
6. *Ibidem*, p. 286.
7. ADRIAN BUCURESCU, *Dacia Magica*, Bucureşti, Editura Arhetip RS, 1999, p. 204.
8. VICTOR KERNBACH, *op. cit.*, p. 284.
9. CORIN BRAGA, *Cultele religioase în Dacia romană şi postromană*, în *10 studii de arhetipologie*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999, p. 53.
10. MIRCEA ELIADE, *op. cit.*, p. 394.
11. DUMITRU POP, *Cercetări de folclor românesc*, Cluj-Napoca, Editura Sedan, 1998, p. 63.
12. MIRCEA ELIADE, *De la Zalmoxis la Genghis-han*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980, p. 246.
13. MIRCEA ELIADE, *Aspecte ale mitului*, Bucureşti, Editura Univers, 1978, p. 161-162.
14. DUMITRU POP, *op. cit.*, p. 65.
15. ION GHINOIU, *Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1997, p. 147.

Polimorfismul creştinismului românesc

■ *Vianu Mureşan*

Dincoace de rudimentele totemice, de animismul şi idolatria matriarhatului mileniilor III-II precreştine, pe care le putem mai degrabă reconfigura comparativ decât dovedi în chip propriu prin moduri şi mijloace de atestare ştiinţifică, ceea ce putem şti cu siguranţă despre spiritualităţile ce-au migrat prin arealul pe care azi îl numim românesc începe în prima jumătate a mileniului I î.e.n., când vorbim de culte specific indo-europene. Mituri ale Tatălui celest şi Mamei terestre, ale hierogamiei cosmogenetice, cultul focului (cu tripla ipostaziere: celest – Soarele, terestru – vatra, acvatic), cultul strămoşilor, practica licantropiei militare la getodaci, cultul lupului şi al ursului ca strămoşi mitici şi totemuri corelative unor misterii precis configurate la daco-geţi, cultul divinităţilor gemelare, – cu prima variantă atestată Zalmoxis-Gebeleizis, urmată apoi, în preajma cuceririi romane, de cultul Cavalerilor Danubieni, cultul Cabirilor, al Dioscurilor sau Tindarizilor, care mai târziu suferă paramorfoza creştină ce duce la credinţa în dualitatea Fârtate-Nefârtate sau Dumnezeu-Diavol, căreia aluviunile maniheistă, pauliciană şi bogomilă îi vor îmbogăţi conţinutul –, cultul lui Mithra, cultul lui Silvanus, cultul lui Liber-Pater (asimilat cu Dionysos) prezente după cucerirea romană, sunt numai câteva din cele mai cunoscute situri ale religiozităţii protodace, daco-getice, apoi daco-romane şi române.

Încreştinarea românilor – fie că e vorba de ipoteza dragă bisericii care se legitimează de la misionarismul Apostolului Andrei, aducând câteva dovezi că acesta ar fi predicat şi întemeiat comunităţi creştine în Dobrogea (spre exemplu în lucrarea *Despre cei doisprezece apostoli* a lui Ipolit Romanul se spune: *„Andrei a vestit sciţilor şi tracilor. El a fost răstignit la Patras, în Ahaia“*; mai găsim informaţii similare în *Istoria bisericească* a lui Eusebiu din Caesarea, în *Împotriva iudeilor* a lui Tertullian, în *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitane* din sec. X, în *Doctrina siriacă a Apostolilor* şi *Viaţa, faptele şi sfârşitul Sfântului şi lăudatului Apostol Andrei, Cel dintâi chemat*, a lui Epifanie Monahul, sec. IX, în *Istoria bisericească* a lui Nichifor Calist, sec. XIV), fie că admitem o evoluţie mult mai lentă, necanonică, mai degrabă populară decât eclezială şi oricum hibridizată de elementele superstiţiilor, cultelor şi riturilor precreştine ori cohabituale – trebuie văzută procesual, polimorf şi mai curând ca o suită de modificări morfologice decât ca o conversiune radicală şi definitivă, cum s-a întâmplat peste tot unde un decret imperial, secondat de ofensiva bruscă a predicatorilor bisericii, a impus noua credinţă, eradicând violent vechile culte, distrugând templele, textele sacre, arta sau iconografia, omorând preoţii şi practicanţii îndărătnici, cu convingerea solemnă că astfel pregătesc condiţiile ordinii divine în lume. Polemicile în jurul posibilei misiuni a Apostolului Andrei în Dacia nu s-au istovit încă. C. Daicoviciu se îndoia, în 1948, când publică studiul *În jurul creştinismului din Dacia*, de existenţa aici a unor comunităţi creştine în sec. II-III. Cu rezerve se referă la „dovezile“ în sprijinul misiunii lui Andrei în Dacia şi istoricii Carol Auner, Vasile Pârvan, Jacques Zeiller, D.M. Pippidi.

Nu trebuie omise nici cele câteva conjecturi care, oricât de aproximativ, ar fi putut premerge formele creştinismului românesc: pretinsul monoteism geto-dac, al lui Pârvan, compatibilitatea formală a figurii lui Zalmoxe cu cea a lui Iisus Hristos, susţinută de Eliade, dar şi, cu multe secole înainte, poate pentru prima oară, de Celsus, sec. 2-3 e.n., predispoziţia sufletului dac de a adopta un dumnezeu în felul celui creştin, idee împărtăşită de Vintilă Horia. Apoi, este util să reţinem şi elementele structurale ce compun cultele zalmoxian şi creştin, posibilă legitimare a naturalităţii adoptării acestuia din urmă. Dan Oltean inventariază, în *Religia dacilor*, câteva dintre cele mai importante: şi Zalmoxe, şi Iisus sunt atestaţi istoric, amândoi au origine divină, un părinte celest, amândoi predică nemurirea sufletului, propun o eshatologie, participă la ospeţe iniţiatice, recurg la simbolul vinului şi vieţii-devie, suferă moartea şi învierea, coboară în infern, se înalţă la cer ş.a.

Fie că se susţine ipoteza încreştinării apostolice, oricum regională, cu o arie de difuzare foarte restrânsă, fie că acceptăm, fără prin asta a contesta adevărul celei dintâi, difuzarea lentă, în valuri succesive, cert este că încă din perioada războaielor cu romanii au pătruns pe aceste teritorii soldaţii *Legiunii a XIII-a Gemina*, a cărei *Cohorta V-a Iudaica* avea în componenţă şi soldaţi creştini. Religia creştină se practică, până în vremea lui Constantin cel Mare, izolat, în catacombe, în comunităţi restrânse. Primele biserici creştine apar pe teritoriul Daciei abia în sec. IV, la Porolissum, la Slăveni, eventual la Apulum şi la Romula; în jur de 100 de obiecte de cult, datând din sec. III-IV, probează practicarea aici a religiei lui Hristos. Retragerea administraţiei romane la sfârşitul sec. III nu determină revenirea dacilor la mai vechile lor credinţe, ci mai degrabă o asimilare lărgită a creştinismului, între timp Iisus Hristos Pantocratorul înlocuind în mentalul colectiv figura lui Zalmoxe, căci, spune D. Drăghicescu, *„Esenţialul religiei lui Christos se găsea deja în religia dacilor“* (în D. Oltean, *op. cit.*, p. 385). Motivul împăratului roman *Dominus et Deus* este preluat ca ocurenţă predilectă a noii divinităţi, numai în româneşte numită *Dumnezeu* (Domnul şi Zeul). Este limpede că în primele secole creştinismul românesc este de factură latină; ca exemple putem invoca numele unor sărbători: *Crăciun, Paşti, Florii, Rusalii*, sau termeni frecvenţi ca: *botez, cununie, cruce, păcat, lege.*

Lipsită de administraţie statală după retragerea aureliană, populaţia Daciei trăieşte vreme de mai multe sute de ani în forme de organizare rurală în care probabil că Legea creştină devine treptat singurul criteriu de rectitudine, dar preluată şi respectată în formulă orală, cutumiară. Din nefericire, niciodată strămoşii noştri nu au avut cultul textului scris, nici daco-geţii (pe care, flatându-i, Pârvan îi compară ca nivel de cultură cu grecii), nici daco-romanii. Din acest motiv toată cultura creştină a primului mileniu este una orală. La asta se adaugă, ca element disolutiv, introducerea în biserici (din a doua parte a mileniului I) a limbii slavone, adesea învăţată mecanic de preoţi, una în care populaţia credincioasă nu avea cum să comunice. Creştinismul popular rămâne tradiţia vie, liantul mentalităţii, moravurilor, datinilor şi sărbătorilor, în paralel cu practicile liturgice în slavonă, timp de o mie de ani, până prin sec. XVI. Consecinţa: *„... liturghia în limba slavonă introdusă în biserică a îndepărtat populaţia de aceasta, deoarece poporul nu înţelegea graiul preoţilor şi al conducătorilor, iar în al doilea rând ritul slav a izolat complet creştinismul românesc de religia romanităţii occidentale“* (D. Oltean, *op. cit.*, p. 396). Dacă ne amintim bizantinizarea Imperiului Roman de Răsărit, preluarea funcţiilor administrative şi politice de către greci, cu bine cunoscuta lor vocaţie a oportunismului, intrigilor, cu preferinţa pentru legea bunului-plac şi a învoielilor de culise, vom avea o imagine completă a degenerării spaţiului balcanic, de care am fost condamnaţi să rămânem ataşaţi politic şi religios de-a lungul întregii noastre istorii.

Nu e suficient să înregistrăm suita de schimbări suferite în istorie de creştinismul românesc; alături de asta trebuie admisă evidenţa că, asemenea oricărei religii populare, fondul mito-ritualic creştin este manifestat foarte variat, adaptat cutumelor populare ale mediului de referinţă, într-un registru larg ce se întinde de la anume tipuri de cosmicism până la tipul strict liturgic din biserici şi mănăstiri. Principial, ar trebui să convenim că există o *formă tare* a creştinismului, cea eclezială, teologică, canonică (să-i spunem ortodoxă), alături de care parazitează mulţimea deschisă a *formelor slabe* – sincretisme, heterodoxii, superstiţii şi rituri magice, toate acestea fiind producţii ale geniului religios popular refractar la instituţionalizare, failibil doctrinar sau manifest doar cutumiar. Creştinismul românesc nu trebuie confundat cu evoluţia instituţională a bisericii, dată fiind relativa autonomie a mentalităţii colective prin raport cu aria de iradiere eficace a centrelor religioase, mobilitatea şi inventivitatea religioasă a geniului comunitar. Nefiind în forma lui istorică unul instituţional, creştinismul românesc s-a dezvoltat conform instinctului religios colectiv, cu variaţii, hibridizări, combinat cu superstiţii şi datini păgâne şi, desigur, cu oarecare contaminare gnostică. Sectele gnostice abundă în Răsăritul creştin al primului mileniu. Arianismul, maniheismul, paulicianismul, bogomilismul, prohibite de biserica oficială, îşi lasă amprentele în folclorul religios. Tocmai acest fond, insuficient calificat în perspectiva unei ortodoxii, constituie specificul românesc al creştinismului, relativa lui inadecvare la idealul catolicităţii. Mai fertilă decât o discuţie în cadrul schemei, sclerozate deja, ortodoxie-heterodoxii, ar fi analiza morfologică a tipurilor de creştinism, astfel putându-se evidenţia corelativitatea strânsă dintre specificul spaţiului şi emergenţele religioase posibile, într-un sistem cu variabile finite. Credem, sub inspiraţie blagiană, că există matrici generative care decid stilul, modul, sensul unei religii.

Date fiind *paideuma* protoromână, modul rural de locuire, dar şi alienarea instituţională prin slavizarea ritului bisericesc, la care se adaugă absenţa scrisului, analfabetismul cvasigeneral, pare uşor de înţeles că mentalitatea religioasă creştină va lua forma unui cosmism sau cosmicism, numit de către Eliade „creştinism cosmic“, veritabila mutaţie religioasă petrecută în primul mileniu creştin, mult diferit de variantele teologico-metafizice apusene. Înainte de a fi doctrină teologică ori sistem explicativ al lumii, creştinismul românesc s-a constituit ca un mod de vieţuire, ca practică sociativă şi Lege morală cu funcţii în ordonarea şi cristalizarea relaţiilor de grup. Eventual acesta a fost şi suportul unor eshatologii provincial-naive, – configurate iconic şi simbolic fără ghidul coercitiv al dogmelor –, inerente unei spiritualităţi ce se angajează să gestioneze moartea şi lumea de dincolo. Vasile Pârvan era dispus să exalte viziunea cosmică a românului tradiţional, în continuitate fericită cu spiritul dacic. Schimbările survenite pe coordonata istorică sunt inteligibile doar prin asumarea sinmorfozelor cosmo-antropo-so-

Biserica de lemn din Aghireş

ciale. Categoriile creativităţii artistice, sociale sau religioase sunt, în sensul cel mai larg, forme ale contingenţei cosmice, iar produsele lor evenimente cosmice. Istoricul spune precis că: *„întâmplarea, soarta, intervenţia divină sunt expresii ale unui antropomorfism care nu ţine seama că istoria face parte din ritmica lumilor şi că pretutindeni domneşte o perfectă obiectivitate cosmică. Ideile noastre se integrează în cosmos ca energii cosmice"* (citat în R. Vulcănescu), în intenţia de-a configura tabloul lanţurilor sinergetice care determină expresia vieţuirii mundane.

Lucian Blaga nuanţează creştinismul cosmic cu modelul sofianic, cu tema descensiunii transcendentului – esenţiale în înţelegerea spiritualităţii răsăritene creştine, a misticismului, eticilor, artei religioase, arhitecturii şi icoanei. Sofianicul şi hieraticul sunt nu atât categorii, cât stihii (forme matriceale) ale creştinismului răsăritean.

Prietenul şi admiratorul lui Blaga, Vasile Băncilă, completează descrierea specificului autohton cu ceea ce numeşte *intuiţia armoniei cosmice* şi *sentimentul participării la cosmos*. Sentimentul tragic al vieţii sau angoasa în faţa morţii sunt atenuate de acest optimism cosmic ce privilegiază nemurirea suprapersonală, apoteozarea printr-o reintegrare în Totalitatea divină. Rădulescu-Motru şi Botta propun şi ei idei conforme cu spiritul cosmismului românesc.

Deşi am amintit extrem de succint şi numai cele mai cunoscute filosofii ale specificului creştin românesc, putem să ne familiarizăm cu ideea că nu varianta istoric-eclezială a fost cea decisivă de-a lungul istoriei noastre, ci tocmai cea popular-cosmică. Nu înseamnă însă că uităm rolul spiritual al bisericilor şi mănăstirilor, mai cu seamă din a doua jumătate a celui de-al doilea mileniu, când începe să se scrie, să se traducă, să se picteze icoane, să se configureze nuclee de isihasm, modele de credinţă şi viaţă duhovnicească. Însă mediatizarea aproape nulă a modelelor de cultură şi viaţă bisericească făcea ca aria lor de iradiere să rămână discontinuă şi insulară. Remarcabilă este mişcarea Şcolii Ardelene, o dată cu care se restaurează, pe cât posibil, latinitatea noastră tradiţională şi legăturile cu spiritul Romei, însă din păcate pe un fond iremediabil alienat de bizantinism şi slavism, flagrant vizibile până astăzi în comportamentul, atitudinea, moravurile clerului, fără de care nu ar fi fost de imaginat acel bizar *creştinism comunist*, care a preferat, în relaţiile cu statul, obedienţa oportunist-colaboraţionistă în locul demnităţii profetic-martirice.

■

Situaţia confesională din Republica Moldova

■ *Octavian Sergentu*

Republica Moldova este o fostă republică sovietică. În 27 august 1991 ea şi-a dobândit independenţa, datorită imploziei URSS-ului. O dată cu prăbuşirea regimului totalitar din fosta Uniune Sovietică şi cu reorientarea spre valorile democratice, s-a constatat că este tot mai greu să construieşti o societate deschisă, umanistă, atâta timp cât amprentele unei societăţi totalitare mai sunt vii în mentalitatea cetăţenilor. Complexe şi frustrări ale diferitelor confesiuni, care s-au acumulat pe parcursul deceniilor de „închistare", au erupt o dată cu dezintegrarea URSS-ului şi cu apariţia mai multor actori politici (noile state independente) pe arena internaţională.

Regimul sovietic totalitar promova o politică deschisă împotriva credinţei faţă de Dumnezeu, persecuta diverse comunităţi confesionale, dărâma lăcaşuri sfinte. Ateismul a fost ridicat la rang de politică de stat, iar cetăţeanul era lipsit de „liberul arbitru". Politica educaţională, bazată pe evoluţionismul lui Darwin şi pe materialismul ştiinţific, era una de inoculare a tezelor ateiste şi de profanare a culturii creştine. Comunităţi confesionale precum baptiştii, iehoviştii, adventiştii etc. au fost continuu persecutate, unii membri ai acestor comunităţi fiind deportaţi în Siberia. Biserica ortodoxă majoritară a avut mult de suferit şi ea de pe urma experimentului comunizării şi ateizării spaţiului sovietic. Marşând la compromisuri cu puterea comunistă, în speranţa de conservare a valorilor creştine, uneori chiar fiind folosită de către regimul comunist, ca instrument de supraveghere şi menţinere a „liniştii sociale" în comunităţile sale, ea s-a dezvoltat mult mai temeinic. Totuşi, „problema naţională"/ deznaţionalizarea s-a răsfrânt şi asupra ei.

Emanciparea naţională a popoarelor din spaţiul ex-sovietic a fost simultană cu o emancipare religioasă. Noile valori adoptate la finele anilor '90, libertatea de expresie, de asociere, dar şi eliminarea cenzurii au contribuit la revenirea factorului confesional în viaţa cotidiană. Implozia URSS-ului a favorizat dezvoltarea relaţiilor confesionale. Confesiunilor li s-a oferit un cadru legal de activitate. Dar renaşterea naţională şi confesională din R. Moldova a impus noi clivaje religioase: majoritate/minoritate, biserică ortodoxă sub patronaj rusesc/biserică ortodoxă sub patronaj românesc. La 19 decembrie 1992 a fost reactivată Mitropolia Basarabiei, sub oblăduirea Bisericii Ortodoxe Române, fapt care a dus la o tensionare a relaţiilor dintre Biserica Ortodoxă Română şi cea Rusă (Mitropolia Moldovei activează sub oblăduirea Patriarhiei Moscovei). Atare situaţie este una fără precedent în Europa. Persecuţiile din partea organelor statului şi a clericilor Mitropoliei Moldovei la adresa Mitropoliei Basarabiei, nelegalizarea ei au condus artificial la o tensionare accentuată a societăţii. Decizia CEDO, care a dat dreptate Mitropoliei Basarabiei, a făcut lumină în acest caz. (Conform unor date neoficiale, Mitropolia Basarabiei are circa 450.000 de enoriaşi.)

Biserica Romano-Catolică din R. Moldova a fost supusă în perioada totalitară persecuţiilor şi intimidărilor, dar rezistenţa de care a dat dovadă comunitatea religioasă romano-catolică (în special prin enoriaşii săi de etnie poloneză) a făcut ca focul credinţei să rămână viu. În prezent, prin mesajul său de toleranţă, de depăşire a vechii mentalităţi perimate de duşmănie între credincioşi, Biserica Romano-Catolică aduce o contribuţie substanţială la îmbunătăţirea relaţiilor interconfesionale. Este relevant faptul că în cadrul Bisericii Romano-Catolice din R. Moldova credincioşii sunt din mai multe etnii: polonezi, germani, ucraineni, lituanieni, letoni. Românii – etnia majoritară în R. Moldova – constituie 10-15% din cei care se identifică spiritual cu religia romano-catolică.

Ecumenismul spre care tind comunităţile şi grupurile confesionale în actualul context geopolitic impune norme adiacente de comportament şi pentru R. Moldova. Chestiunea unităţii şi a coeziunii religioase şi sociale a fost dificil de abordat până nu demult. În prezent, când procesele de democratizare capătă noi valenţe şi consistenţă, iar societatea civilă se consolidează, este momentul oportun de a transforma clivajul majoritate/minoritate şi diferendul celor două mitropolii (a Basarabiei şi a Moldovei) într-o relaţie multiconfesională de tip nou, civilizată, bazată pe toleranţă, acceptare a diversităţii şi a valorilor democratice. Republica Moldova şi-a exprimat ferm şi explicit voinţa de a accepta valorile şi idealurile internaţionale privind drepturile omului şi cele referitoare la culte (Convenţia europeană a drepturilor omului; Documentul final al Reuniunii de la Viena a CSCE; Documentul Reuniunii de la Copenhaga a Conferinţei pentru Dimensiunea Umană a CSCE), fapt ce apropie statul de spiritul european. A fost creat cadrul instituţional referitor la culte: Comisia Parlamentară pentru Drepturile Omului, Religiilor şi Minorităţilor Naţionale; Serviciul de Stat pentru Problemele Cultelor din cadrul Guvernului. Potrivit datelor Serviciului de Stat pentru Problemele Cultelor, în perioada 1985-2000 numărul comunităţilor religioase ale Martorilor lui Iehova a crescut de la 130 la 163, ale cultului penticostal de la 34 la 194, ale Uniunii Creştinilor Baptişti Evanghelişti de la 124 la 350, ale Bisericii (Uniunea de Conferinţe) Adventiştilor de Ziua a Şaptea de la 41 la 127, ale Cultului Bahai de la 1 la 6, fiind înregistrate şi 3 filiale ale Societăţii Krişna. Practicanţii scientologiei activează în cadrul asociaţiilor nonguvernamentale, cum ar fi Centrul de Dianetică, iar cei ai confesiunii mooniste în cadrul Asociaţiei Familiilor pentru Pace şi Unificare în Lume, Asociaţia Studenţească KARP şi Federaţia Femeilor pentru Pace. Paralel cu confesiunile care activează într-un cadru legal şi-au făcut apariţia reprezentanţi ai unor culte precum Frăţia Albă, urmaşii lui Visarion şi discipoli ai lui Seko Asahara din Aum Sinrikio.

Concomitent, a fost elaborat cadrul legislativ privitor la culte. Constituţia R. Moldova garantează (art. 50) libertatea conştiinţei şi condamnă atâtarea vrajbei şi urii în legătură cu credinţele religioase. Acest drept este concretizat în Legea cultelor, care permite cultelor să se organizeze şi să funcţioneze liber, după norme proprii şi conform învăţăturilor, canoanelor şi tradiţiilor acestora (art. 10).

Revenirea la putere a comuniştilor în R. Moldova a reinstaurat vechea abordare a problemei interconfesionale, promovând şi orientând politica în acest domeniu doar în direcţia Mitropoliei Moldovei, care se află sub oblăduirea Patriarhiei Moscovei. Televiziunea din R. Moldova (cea oficială), cu mici excepţii, promovează imaginea religiei majoritare / a Mitropoliei Moldovei, care este sub patronaj rusesc, restul cultelor fiind neglijate sau chiar discriminate mediatic şi informaţional.

■

Interviu

Anotimpul sintezelor

Părintele protopop stavrofor
■ *Gavril Relea*

La vremea cînd ne pregătim să atingem cel mai îndepărtat hotar al nopţilor anului, în zilele geroase ale lui decembrie, o lăuntrică pornire ne îndeamnă să răscolim trăirile, întîmplările, faptele – multe şi, cel mai adesea, mărunte, din care unele se vor consolida în amintiri, în vreme ce altele se vor cufunda în nebănuitele substrucţii ale memoriei omeneşti.

Scrierea cu lumină stelară, drumul magilor, eterna reîntoarcere la acele momente de început ale împărăţiei hristice înzidesc altare şi hotare de viaţă şi credinţă, destine exemplare, semeni ai noştri cuflaţi în anotimpul sintezelor, cum este şi cazul părintelui protopop stavrofor Gavril Relea din Cluj-Napoca, cuflat în al nouăzeci şi treilea an al vieţii.

Gavril Relea: Sunt născut în 4 iulie 1910, din părinţii Petru şi Maria, ţărani din comuna Rusu Bîrgăului, judeţul Bistriţa-Năsăud.

Dragostea pentru credinţa creştină mi-a fost insuflată de tatăl meu, care era şi cîntăreţ la biserica din sat. Participarea duminică de duminică la slujba religioasă a lărgit orizontul unui imbold sufletesc către profesiunea de preot. De la rugăciuni şi alfabetul chirilic care conturau atmosfera din familie şi pînă la studiile teologice am reţinut că este un parcurs nu fără de obstacole.

Constantin Dumitrescu: *Cum arăta ţinutul Bîrgaielor în acele vremuri de care ne desparte mîine-poimîine un veac?*

– Valea Bîrgăului este o salbă de flori cu nouă cununi care se înşiruie de la Rusu Bîrgăului pînă la Tureac. O minunată vale cu gospodari iscuşiţi, statornici credincioşi ai Bisericii Creştine şi susţinători ai idealurilor naţionale. O vale care şi în timpurile de restrişte ale comunismului a scăpat de colectivizare şi de toate nenorocirile pe care le-a adus această molimă pentru satul românesc. Este valea „mea", în care am crescut şi în care m-am format ca om.

– Sunt grei desagii cu amintiri la 93 de ani. Ce anume păstraţi din anii copilăriei?

– Primele amintiri sunt legate de şcoala elementară pe care am urmat-o în comuna natală. Au rămas întipărite pentru o viaţă în minte obiceiurile de peste an, în special cele din preajma sau din timpul sărbătorilor. Colindatul cu trăistuţa în gît, merele şi nucile pe care le primeam de la gazde, nămeţii de zăpadă şi teama de cîini.

– Iar după clasele primare?

– Am trecut la Liceul din Dej, făcînd parte din prima generaţie a absolvenţilor cu şapte clase. Menţionez că pe tot parcursul liceului am beneficiat de o bursă oferită de Fondurile Grănicereşti din Năsăud.

În anul 1929 m-am înscris la Academia de Teologie Ortodoxă din Cluj, ale cărei cursuri le-am absolvit în 1933.

Fiind remarcat de episcopul Nicolae Ivan, am fost numit provizoriu vînzător la librăria eparhială, apoi profesor de religie la patru şcoli elementare şi la Liceul Industrial de Fete care se găsea pe strada Stroescu, actuala stradă Einstein.

În februarie 1934 m-am căsătorit cu Valeria Topan din comuna Floreşti, funcţionară la Contenciosul Statului, alături de care voi împlini în curînd 69 de ani de destin conjugal.

Peste o lună, în 10 martie 1934, am fost hirotonit ca diacon, iar o zi mai tîrziu ca preot la Catedrala Încoronării din Alba-Iulia, dar eram transferat cu postul la Catedrala Ortodoxă din Cluj, unde am funcţionat pînă în octombrie 1935. Pentru că nu puteam, din motive familiale, să dau curs demersului de a mă prezenta la Alba-Iulia, am renunţat la acest post şi mi s-a recunoscut în schimb o nouă parohie în Cluj, în cartierul Dîmbul Rotund, pe care am păstorit-o pînă în toamna anului 1940. În 1939 am început construirea unei biserici cu hramul Sfinţii Apostoli Mihail şi Gavril. Am avut parte de credincioşi foarte buni, care majoritatea erau ceferişti. Cu toţii au contractat un împrumut de la Casa de Ajutor de la Bucureşti a Feroviarilor şi am reuşit să adunăm suma de 800.000 de lei, la care s-au adăugat ajutoarele de la primăria Clujului. Aşa că am cumpărat terenul, iar pînă în august 1940 am reuşit să ridicăm construcţia pînă la centura de beton.

– Anul 1940 a adus prăbuşirea unui vis care nu a durat nici un sfert de veac: România întregită. Nenorocirile s-au ţinut lanţ: ultimatumul Rusiei Sovietice, cu pierderea Basarabiei, a Bucovinei şi a ţinutului Herţei, cedarea Cadrilaterului, abandonarea, sub presiunea dictatului germano-italian, a nord-vestului Transilvaniei. Tragedia unui neam întreg era amplificată de dramele fiecărei familii româneşti din aceste teritorii...

– În septembrie 1940, după-masa la ora 6, am coborît din locuinţă (locuiam în Piaţa Gării) pentru anumite cumpărături. Am fost „ridicat", transportat într-un birou al gării, după care am fost dus la chestura poliţiei, care era pe vremea aceea vizavi de Catedrala Ortodoxă. Pe la miezul nopţii am fost scos din celulă, dus în biroul comandantului, un ofiţer maghiar care m-a bătut crunt cu pumnii şi picioarele, după care, aruncîndu-mă din nou în celulă, mi-a spus că *„dimineaţă te voi tăia bucăţi şi te voi arunca în Someş"*. Eram acolo, în celulă, cam 70 de persoane: preoţi, avocaţi, profesori, credincioşi de toate profesiile.

A doua zi dimineaţa, în ziua de 14 septembrie 1940, am fost încolonaţi şi duşi la închisoarea Tribunalului din Cluj, tocmai cînd băteau clopotele catedralei pentru Sfînta Liturghie.

După trei zile de detenţie, la intervenţia episcopului Nicolae Colan şi cu ajutorul fostului contabil-şef al episcopiei, un german care avea relaţii printre ocupanţi, am fost eliberat şi, împreună cu soţia şi fiica, m-am retras provizoriu la Prundu Bîrgăului, *„pînă cînd se vor linişti apele"*, cum mă încuraja episcopul Colan.

Dar nu am apucat să slujesc decît trei săptămîni. Am fost „invitat" la pretura din Prundu Bîrgăului şi mi s-a pus în vedere ca în cel mai scurt timp să părăsesc „ţara" cu întreaga familie.

M-am întors la Cluj, mi-am împachetat lucrurile şi am trecut peste Dealul Feleacului în România noastră. Acolo ne aşteptau camioanele Armatei Române, care ne-au ajutat să transportăm agoniseala pînă la gara din Turda. După o noapte întreagă am plecat cu familia la Timişoara, unde am fost adăpostit de naşul meu de cununie, profesorul Nicolae Ursu. Aici am fost *„utilizat"* (aceasta era formula pentru preoţii refugiaţi) ca secretar la protopopiatul ortodox şi duhovnic la spitalele şi la închisoarea militară din Timişoara.

Amintesc că înainte de a pleca în refugiu m-am înscris la Facultatea de Teologie din Cernăuţi, recunoscîndu-mi-se frecvenţa de la Academia Teologică; am susţinut examenele aferente tuturor celor patru ani de studii, reuşind ca în 1942 să fiu declarat licenţiat în teologie al acestei facultăţi de prestigiu, cu teza *Postul Vechiului şi Noului Testament*, sub îndrumarea profesorului Orest Buceschi.

În timpul refugiului am susţinut şi activităţi culturale, organizînd căminele săteşti din plasa Deta, ca preşedinte al ASTREI din această unitate administrativă şi în calitate de colaborator la revista *Duh şi Adevăr* a eparhiei Timişoara, unde am publicat o serie de predici. Tot la Timişoara am colaborat la două ziare locale: *Dacia*, o publicaţie în care, în fiecare duminică, eram prezent cu o meditaţie religioasă, şi *Muncitorul*.

După eliberarea Ardealului m-am reîntors la Cluj. Capela unde servisem era răvăşită, credincioşii împrăştiaţi prin ţară. După un scurt interval petrecut ca paroh al bisericii Sf. Nicolae din strada Ferdinand (azi, Horea), în toamna aceluiaşi an am fost ales paroh în Prundu Bîrgăului. Un an mai tîrziu eram numit, în urma unui concurs, şi protopop de Bistriţa, iar din 1948 am fost numit protopop la plasa Prundu Bîrgăului, unde am slujit vreme de aproape 10 ani.

– Pînă în toamna anului 1958, cînd zodiile s-au arătat iarăşi potrivnice pentru dvs....

– În ziua de 6 octombrie 1958 am intrat în colimatorul Securităţii, sub acuzaţia de subminare a ordinii sociale. După o percheziţie de două ore, am fost transportat în închisoarea Securităţii din Cluj. Aici am fost anchetat timp de 3 luni de zile, întocmindu-mi-se dosar penal şi fiind dat în judecată la Tribunalul Militar. În ziua de 22 decembrie 1958 am fost judecat şi condamnat la 10 ani de închisoare şi confiscarea totală a averii.

În noaptea de Anul Nou 1959 mă aflam deja la închisoarea din Gherla, împreună cu un lot de deţinuţi din Moldova. La rugămintea acestora, ne-am ascuns în ultimul pat din celulă şi am murmurat o rugăciune, neştiind că prin vizetă ne pîndesc vigilenţii caralii. A doua zi am fost dus la comandantul Istrate; la uşă a fost postat un plutonier major pe nume Marchiş, o matahală cît un urs, care mi-a aplicat 20 de lovituri. Primele trei le-am suportat, apoi n-am mai ştiut de mine... *„– Tu ai venit să faci slujbe la închisoare?!? Crezi că vei mai fii vreodată preot?...“* Răcnetele veneau de departe... de foarte departe...

Peste un an, în octombrie 1959, am fost mutat cu un lot de intelectuali la coloniile din Deltă, la munci agricole, stuf şi construire de diguri, unde am trudit patru ani de zile. „Norocul“ erau brigadierii civili, care ne bifau ca înfăptuite normele insuportabile. Ceea ce ne dădea dreptul la o carte poştală şi la primirea unui pachet de acasă de 5 kg. Aşa am peregrinat pe la Periprava, Salcia, Grind, Sfiştofca şi din nou Periprava. De unde, în 6 octombrie 1963, la ora 12 noaptea, am fost eliberat, împreună cu un deţinut de drept comun. Plata pentru umilinţa, mizeria şi eforturile fizice la care am fost supus a constat într-o pîine, o bucată de slănină sărată şi 124 de lei. Cu o şalupă, m-am deplasat la Tulcea, de unde cu trenul am mers la Făgăraş, unde mă aşteptau soţia, fiica de acum căsătorită şi cu un nepoţel.

– Păreaţi un univers concentraţionar pentru un lagăr mai mare. Cum vă simţeaţi „cfară“?

– Mă simţeam străin. Eram stînjenit. Nu-mi găseam locul, rostul. Mă urmărea mirosul de mucegai al hainelor care zăcuseră şi ele în prinsoarea Securităţii. Familia a avut un rol enorm în reîntoarcerea mea la viaţa normală.

După două luni m-am reîntors la Cluj şi, deşi Consiliul Spiritual al Episcopiei şi Tribunalul Militar m-au reabilitat, totuşi nu am mai primit dreptul de a mă reîntoarce la parohia de la care am fost ridicat. Aşa că m-am văzut nevoit să peregrinez pe la mai multe parohii: Recea-Cristur, Răscruci şi Iclod, de unde în 1976 m-am pensionat, mutîndu-mă la Cluj, lîngă copii, care au grijă de bătrîneţile noastre.

Părintele protopop Gavril Relea este o pagină densă de spiritualitate românească în ipostaza ardelenească. Ar fi multe de spus despre corurile bisericeşti şi laice organizate la căminele culturale din Banat, Cluj şi pe Valea Bîrgaielor. Despre concertele populare, despre bibliotecile săteşti care îl au drept ctitor.

Nu au lipsit nici recunoaşterile simbolice acordate de autoritatea bisericească: episcopul Nicolae Colan l-a distins în 1946 cu brîul roşu, iar în 1972 episcopul Teofil Herineanu i-a acordat titlul de protopop stavrofor, cu dreptul de a purta cruce.

■

Interviu realizat de
CONSTANTIN DUMITRESCU

arte

Fagurii şi mierea credinţei

■ *Vasile Radu*

Martori tăcuţi, dar inestimabili ai istoriei şi spiritualităţii noastre, bisericile ţărăneşti de lemn din judeţul Cluj au fost, secole de-a rîndul, fagurii din care s-a scurs mierea credinţei şi culturii tradiţionale. De-a lungul timpului stupii satelor s-au depopulat, matca părintească a preoţilor a fost înlăturată de vicisitudinile altor credinţe şi imperative ideologice, roirea albinelor a fost împiedicată de secătuirea pajiştilor, iar prisaca a fost abandonată de proprietari în căutarea altor locuri mai mănoase. Ca şi cînd toate acestea n-ar fi fost suficiente, am păşit în secolul al XXI-lea într-o lume nouă, care ne dă din ce în ce mai puţin răgazul privirii înapoi şi ocazia de-a primeni şi ocroti darurile strămoşilor. Timpul însuşi, prin lucrarea sa tăcută şi insidioasă, strecoară ruina şi uitarea, aşterne un văl entropic peste lucrarea semeaţă a strămbunilor noştri. Este cazul să ne întoarcem cu pasiune şi orgoliu măsurat spre aceste nestemate căzute în desuetudine, răspîndite şi năclăite în noroaiele istoriei, pentru a le da o nouă strălucire şi pentru a ne reconfirma, prin ele, identitatea şi prezenţa în lumea contemporană. Nu marile catedrale ale Renaşterii şi lumii gotice, ci micile, firavele, tainicele lăcaşuri de credinţă ale satelor româneşti alcătuiesc pînza de păianjen pe care se leagănă statura poporului român. Este cazul să-i reparăm urzeala, să-i reînnoim rezistenţa, să-i reconstituim frumuseţea originară. Gesturi lucide de recuperare a acestui trecut au existat din partea mai multor generaţii. Din păcate, cu forţa implacabilă a unui destin nefast, acestea au urmat o logică sacadată şi imprevizibilă, lipsindu-le consecvenţa şi continuitatea, finalitatea efortului. Spectrul Legendei Meşterului Manole pare să confirme şi această nefirească întrerupere a operei de recuperare istorică începută de eruditii neamului după Primul Război Mondial – pentru a nu aminti aici decît numele lui Nicolae Iorga sau Vasile Pârvan, Coriolan Petranu, Ioan Lupaş, I.D. Ştefănescu sau Romulus Vuia, pentru a continua cu generaţia postbelică, patronată de părinţi spirituali ca Virgil Vătăşianu şi Vasile Drăguţ. În Transilvania, cu osebire în partea sa centrală şi de nord, lucrează şi astăzi cu dăruire Marius Porumb, Ioan Godea, Ioana Cristache Panait, Nicolae Sabău, Aurel Chiriac, Ioan Toşa, Gheorghe Mândrescu. Aceşti cercetători au dat la iveală lucrări remarcabile privind patrimoniul bisericilor de lemn ţărăneşti din Transilvania. Pentru a nu aminti aici decît lucrările monumentale *Monumente istorice şi de artă religioasă din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului şi Clujului*, Tipografia „Crişana“, Oradea, 1982, *Biserici de lemn monumente istorice din Episcopia Alba Iuliei. Mărturii de continuitate şi creaţie românească*, I.P. „Arta Grafică“, Bucureşti, 1987, *Biserici de lemn din România (nord-vestul Transilvaniei)*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1996. În sfîrşit, apariţia, la 18 iulie 2001, a *Legii 422 privind protejarea monumentelor istorice* este de natură să dea un nou impuls acestei activităţi laborioase de conservare a patrimoniului de arhitectură religioasă de lemn din Transilvania. O astfel de lucrare ar trebui să înceapă cu inventarierea exhaustivă a bisericilor existente în judeţul Cluj, coroborată cu o investigaţie analitică asupra stării lor de conservare, cu elaborarea fişelor de monument, care să conţină imagini, planimetrii şi relevee, precum şi anamneza lor. Aceasta ar face apoi posibilă apariţia sintezelor zonale privind aria de răspîndire a acestor monumente, motivaţia lor istorică şi culturală, tehnicile şi materialele de construcţie folosite, plastica arhitecturală şi decorul interior (pictura, sculptura, iconografia, mobilierul interior şi obiectele cultice cu valoare istorică şi artistică, clopotele, cărţile, manuscrisele deţinute) şi exterior (sculptură, inscripţii, cenotafe etc.).

O parte a acestei activităţi laborioase s-a consumat prin efortul cercetătorilor sus-menţionaţi. Ea asigură transferul şi supravieţuirea acestor monumente în arhivă şi în paginile cărţilor. Rămîne însă să ne asumăm un efort la fel de susţinut pentru a asigura supravieţuirea lor „de facto“ prin pregătirea întregului material documentar, care va putea face posibilă conservarea şi restaurarea lor „in situ“, perpetuarea istoriei şi tradiţiilor spirituale ale comunităţilor locale. Ar trebui să identificăm factorii potrivnici care acţionează, prin influenţa lor nefastă, asupra acestui tezaur de valori. Între ei, cei mai insidioşi şi implacabili sînt cei de mediu, ploaia, zăpada, ciclul îngheţ-dezgheţ, seceta, cei morfologici funcţionali, care sînt influenţaţi de deficienţe structive, cum ar fi amplasarea construcţiilor, pantele acoperişurilor, materialele folosite. Din păcate, omul însuşi poate deveni unul din marii duşmani ai construcţiilor sale. Neglijenţa în gospodărire, precaritatea resurselor, dorinţa de inovaţie nejustificată sînt tot atîtea motive care pot acţiona distructiv, asemeni apei sau focului. Bunele intenţii se transformă adeseori în contrariul lor; din dorinţa de-a prezerva aceste monumente, comunităţile sărace acceptă soluţii lipsite de profesionalism, cum ar fi tencuirea în exterior sau interior a pereţilor, înlocuirea învelitorii tradiţionale din şindrilă cu alta mai durabilă, din tablă, modificarea turnurilor, coifurilor acestora sau acoperişurilor, transformînd aceste apariţii autentice în construcţii kitsch. Pentru toate aceste motive, este necesară elaborarea unui program coerent, de lungă durată, bazat pe alocarea de resurse care să facă posibilă conservarea şi restaurarea „in situ“, sub controlul strict al specialiştilor, ferindu-ne de păcatul de-a distruge cu bună-credinţă patrimoniul cel mai valoros pe care ni l-au lăsat strămbunii noştri. Acest repertoar este de fapt prima încercare de inventariere exhaustivă a acestor construcţii din judeţul Cluj. El a fost posibil prin cercetarea generoasă a lui Ioan Toşa, la care s-a adăugat munca entuziastă şi aplicată a referentului CJCVTCP Consuela Jucan Mândru. Acest nou punct de pornire ne întăreşte în convingerea că nu trebuie să abandonăm trecutul în favoarea viitorului pentru a rămâne noi înşine.

■

Biserica ortodoxă de pe strada Horea, Cluj-Napoca

Biserici de lemn din judeţul Cluj

■ *Consuela Jucan-Mândru*

Despre importanţa arhitecturii religioase de lemn la români vorbesc nu doar scrierile de specialitate, ci şi monumentele însele, prin numărul şi varietatea lor, căci biserica a fost întotdeauna construcţia cea mai reprezentativă în cadrul unei comunităţi săteşti, martora celor trei momente marcante în viaţa creştină a omului: botezul, căsătoria şi moartea. Bisericile de lemn au apărut şi au evoluat sub influenţa condiţiilor geografice, istorice şi sociale, constituind opera colectivă a comunităţii săteşti respective, prin mâna meşterilor care au rămas, de regulă, anonimi. Ele sunt veritabile arhive care ne dau informaţii despre viaţa religioasă, economică sau socială a comunităţii, de aceea analiza unui astfel de monument trebuie să fie complexă, incluzând informaţii precise despre tehnica de construcţie, planimetrie, elevaţie, decor sculptat, pictură murală, identificarea meşterilor, inventarierea obiectelor de patrimoniu din inventarul mobil, informaţii ce ajută la încadrarea tipologică şi stilistică şi apoi la o stabilire a evoluţiei.

Prezenţa bisericilor de lemn nu este un fenomen caracteristic doar Maramureşului, ci şi altor provincii istorice, Transilvania beneficiind statistic de numărul cel mai mare de obiective. Majoritatea bisericilor de lemn din Transilvania şi implicit din judeţul Cluj aparţin sec. XVII-XIX şi reprezintă faza finală a unui proces îndelungat de evoluţie arhitectonică care a pornit din sfera arhitecturii profane, de la casa ţărănească de lemn, adaptată necesităţilor liturgice. Astfel, cele mai vechi urme ale arhitecturii în lemn s-au păstrat la Dăbâca şi datează din secolele IX-X. În secolul al XVI-lea este menţionată existenţa a doar două biserici de lemn, în zona Someşului, la Maieru şi la Sângeorz. În sec. al XVIII-lea numărul lor creşte, pe fondul impunerii obştilor ţărăneşti. Conscripţia din 1760 a generalului Buccow arată existenţa a 354 de biserici din lemn în Podişul Transilvano-Someşan. Pe la 1930, în Transilvania erau înregistrate aproximativ 1.300 de obiective. Astăzi multe din ele au dispărut, fie că au ars, fie că au fost înlocuite cu biserici de piatră, iar altele au fost vândute altor sate.

Planul bisericilor de lemn din judeţul Cluj se încadrează în tipologia generală a bisericilor de lemn din Transilvania, construite din bârne masive dispuse în cununi orizontal suprapuse – sistemul Blockbau – îmbinate la capete în sistemul cheotorilor drepte sau nemţeşti şi în coadă de rândunică. Importanţa lor sporeşte în contextul în care, în celelalte zone europene în care s-au construit biserici de lemn, s-a folosit mai ales sistemul bârnelor verticale. Materialul utilizat a fost bradul în zonele muntoase şi stejarul în cele de deal şi câmpie, piatra pentru fundaţie şi şindrilă, ţiglă sau tablă pentru acoperiş. Bisericile sunt plasate de cele mai multe ori pe un dâmb, izolate de gospodării, în cimitir. Planul răspunde nevoilor liturgice, fiind compus din trei încăperi: pronaosul pentru femei, naosul, pentru bărbaţi, şi altarul, dispuse longitudinal, despărţite prin pereţi transversali, cele trei elemente fiind invariabile ca număr şi destinaţie, dar variabile ca plan şi modalitate de acoperire. Majoritatea bisericilor de lemn din judeţul Cluj aparţin ultimului tip din evoluţia planimetrică a bisericilor de lemn, acela cu pronaosul şi naosul înscrise într-un dreptunghi unitar şi o absidă poligonală, cea pentagonală fiind cea mai răspândită. Prezenţa pridvorului, plasat de regulă pe latura sudică şi adăpostind intrarea, are un scop practic de protejare contra umidităţii. Dimensiunile bisericilor sunt mici, căci numărul de familii în sate era redus. Edificiile sunt tăvănite în pronaos şi boltite în naos şi altar. O particularitate transilvăneană constă în turnurile-clopotniţă sprijinite pe tavanul pronaosului, cu baza prismatică încoronată cu galerie deschisă, arcade semicirculare şi coif octogonal. Se adaugă cele două elemente caracteristice: talpa şi cununa.

Biserica de lemn din Ciucea

În analiza evoluţiei bisericilor de lemn trebuie luate în considerare interferenţele cu arhitectura de piatră şi cărămidă, căci arhitectura de lemn nu a evoluat izolat, ci a suferit influenţe şi a exercitat la rândul ei influenţe. Astfel, frecvenţa altarului pentagonal a fost interpretată ca o influenţă dinspre arhitectura gotică prezentă şi în Transilvania. Totuşi, altar pentagonal există şi la sud şi la est de Carpaţi, putând fi şi o influenţă din arhitectura religioasă bizantină. Tot din arhitectura gotică a fost preluat în secolul al XVI-lea turnul-clopotniţă peste pronaos şi turnuleţele fiala. Concentrarea decorului sculptat la ancadramente şi pe uşi este tot de sorginte romanică şi gotică. Mai mult, în lucrarea *Unitatea de concepţie constructivă şi decorativă a bisericilor de lemn*, Paul Petrescu face asemănări planimetrice şi stilistice cu bisericile norvegiene şi ucrainene.

Decorul sculptat al bisericilor de lemn clujene, relativ sărac în comparaţie cu cel al bisericilor maramureşene, este prezent pe uşa de intrare, pe ancadramente şi la uşile împărăteşti. El este incizat şi prezintă motive precum: rozeta solară, pomul vieţii, acvila bicefală, şarpele, funia împletită, vrejurile vegetale.

Valoarea bisericilor de lemn clujene creşte şi datorită urmelor de pictură murală păstrate. Majoritatea bisericilor au primit pictura interioară, deteriorată în mare măsură, ea păstrându-se încă în condiţii mai bune la Cizer, Nicula sau Agârbiciu, pe bolta altarului şi la iconostas. Ea s-a executat pe un strat de tencuială, spaţiile dintre bârne fiind acoperite cu pânză. Scenele redau momente din Vechiul şi Noul Testament sub formă de tablouri, medalioane şi frize, într-o distribuţie ce respectă canoanele ortodoxe, într-un stil popular, în culori vii.

Inscripţiile de pe pereţi ne oferă informaţii preţioase despre sfinţirea construcţiei, realizarea picturii, mulţi ani după terminarea edificiului, despre comanditari şi uneori despre meşteri, cel mai adesea aceştia fiind anonimi, aduşi de departe, datorită renumelui lor.

În concluzie, cunoaşterea acestor monumente este importantă deoarece, pe lângă valoare artistică, au şi o valoare istorică, ele fiind mărturii inestimabile ale vieţii românilor transilvăneni de-a lungul secolelor. ■

■ *László Ferenc*

„Trecutul este inepuizabil – şi mereu nou, imprevizibil"

(Urmare din nr. trecut)

Oleg Garaz: *Figura lui G. Enescu reprezintă un „astru" de dimensiuni, putem spune, eminesciene al muzicii româneşti. Însă chiar la nivelul materialului primar al întregii opere, creaţia enesciană se aşază într-o opoziţie aproape totală cu creaţia maghiarului B. Bartók, care scoate la lumina zilei şi pune în valoare comorile folclorului muzical ţărănesc al românilor. În opinia mea, această reprezentare a alăturării prin opoziţie aduce un considerabil spor în favoarea culturii româneşti, atâta timp cât aceasta, pe lângă faptul de a-l fi generat pe Enescu, atrage şi alimentează geniul unui Bartók…*

László Ferenc: Vă mulţumesc pentru buna-credinţă pe care o simt îndărătul acestei întrebări. Ca unul care am publicat peste zece cărţi şi numeroase studii despre Bartók, am fost adesea somat să-mi declar adeziunea la geniul lui Enescu. Şi în dosarul meu de Securitate, citit recent la CNSAS, am găsit o notă informativă despre punerea mea la punct cu privire la valoarea lui Enescu, de către tov. xxxxxxxxxxxx; şirul de litere x de aici reprezintă numele unui demnitar al Uniunii Compozitorilor, nume peste care, în xeroxul arătat mie, potrivit regulamentelor, s-a tras o linie neagră groasă, pentru a nu se putea identifica persoana. (Bineînţeles, colegul pârâcios a semnat nota cu pseudonimul lui conspirativ.) Convieţuiesc perplex – de la o vreme, resemnat – cu reputaţia negativă a unuia care nu-l iubeşte pe Enescu. Această încadrare a mea nu este benefică nici pentru muzicologia românească. Iată un caz. După ce, la un simpozion prilejuit de o aniversare a lui Filip Lazăr, am expus în aula Palatului Cantacuzino o minuţios documentată reconstituire a legăturilor acestuia cu Bartók, a trebuit să aflu că lucrarea mea nu poate fi publicată la Bucureşti, deoarece este o „strâmbă" la adresa lui Enescu. Că dacă Bartók, cu prilejul istoricului său concert de la Bucureşti din 20 octombrie 1924, l-a cunoscut pe Enescu şi chiar a colaborat cu el la executarea în primă audiţie românească a unei lucrări a sa, de ce s-a împrietenit cu tânărul Lazăr (şi cu Brăiloiu), şi nu cu cel mai mare muzician român al tuturor timpurilor, coleg de generaţie şi chiar de contingent cu el? Scrierea nu a apărut nici până azi, deşi conţine multe date inedite privind începuturile recunoaşterii internaţionale a tânărului Lazăr. Nu am vrut s-o public în străinătate, într-o limbă străină, din moment ce a fost concepută pentru cititorii români de literatură muzicologică. (Mult ulterior acestui simpozion am aflat că Lazăr a fost evreu. Independent de acest fapt, eu îl socotesc un as al generaţiei de compozitori români născuţi spre sfârşitul secolului al 19-lea, actualitatea muzicii sale fiind pe deplin confirmată cu acel prilej şi de interpretarea unor lucrări de pian de către pianista Ilinca Dumitrescu.)

Puţinătatea scrierilor mele enesciene se datorează, în principal, stimei mele pentru mulţimea de enescologi, care acoperă aproape în întregime viaţa şi opera lui Enescu ca obiect de cercetare. (De altfel, şi în străinătate se scrie bine despre Enescu. Nu demult am citit „în manuscris", adică pe ecranul calculatorului, lucrarea fiindu-mi trimisă prin e-mail, un excelent studiu monografic nepublicat, dedicat operei *Oedipe* de tânărul muzicolog german Johannes Killyen.) În acest context, neavând sens să încerc să concurez cu unii care îmi sunt superiori în materie, am considerat util să mă aplec asupra interferenţelor şi contactelor sale cu cei doi colegi de generaţie maghiari, de aceeaşi categorie valorică cu el. Regret din inimă că publicaţiile mele de documente privind relaţiile lui Enescu cu Bartók şi Kodály şi afinităţile artistice dintre aceşti trei compozitori (mă refer în primul rând la volumul meu din 1984, scris în limba maghiară, *Anul 101. Despre Bartók, Enescu, Kodály*, dar nu numai) au fost insuficiente pentru a spulbera stigmatul de antienescian, de neînţeles pentru mine. Îmi permit să afirm că m-am ocupat de fiecare moment biografic ce îl leagă pe Enescu de cei doi maghiari, ceea ce nu este puţin. Studiile mele Bartók-Enescu, vizând comunitatea unor morfeme în creaţia celor doi – *„Sub semnul kalindrei"* şi *„al major-minorului"* (apărute şi în engleză, dar într-o publicaţie care nu se difuzează peste hotarele României) – sunt, după câte ştiu eu, singurele studii comparate asupra unor elemente de limbaj din creaţia celor doi compozitori, născuţi în acelaşi an, 1881. Am mai publicat la Stuttgart, în germană, două eseuri despre suita în opera lui Enescu, respectiv a lui Bartók, probabil necunoscute în ţară. La Editura Kriterion, am scos în limba maghiară un volum de interviuri alese ale lui Enescu, prefaţate, traduse şi minuţios adnotate de mine, devenite o carte de referinţă, în limba maghiară, cu privire la Enescu. În dorinţa de a apropia personalitatea lui Enescu de cititorii maghiari, am publicat despre el şi numeroase scrieri publicistice. Toate acestea pot părea marginale în contextul enescologiei mari. Din punctul meu de vedere, ele constituie dovezi ale unei procupări constante.

Revenind la întrebarea dv., mărturisesc că nu pot să fiu de acord cu ideea potrivit căreia ar exista o „opoziţie aproape totală cu creaţia maghiarului B. Bartók, care scoate la lumina zilei şi pune în valoare comorile folclorului muzical ţărănesc al românilor". Este adevărat că Bartók s-a aplecat cu preferinţă asupra muzicii ţărăneşti autentice a românilor, pe care a prelucrat-o, a imitat-o şi a integrat-o în limbajul său muzical, dar nu este mai puţin adevărat că el a compus şi numeroase teme „în caracter popular românesc", care a fost un concept-cheie al lui Enescu. Dintre muzicologii români, cel mai substanţial exeget al relaţiei estetice Bartók-Enescu a fost regretatul Mihai Rădulescu, care, în volumul său postum dedicat violonisticii enesciene, comparând cele două sonate pentru vioară şi pian de Bartók cu *Sonata a III-a în caracter popular românesc* de Enescu, a dat un superb model de analiză comparată a celor două concepţii componistice deosebite, fără a sugera o „opoziţie aproape totală".

– Într-o sincronicitate absolută cu „obsesia mozartiană", este cunoscută şi această a doua „obsesie" a Dvs. – personalitatea şi creaţia lui Béla Bartók. Dincolo de „antinomia" Enescu-Bartók, o tematizare oarecum recuperativă în sensul adevărului istoric şi al autenticităţii valorice, cum funcţionează „sincronia" Bartók-Mozart? Care este raţiunea ascunsă a acestei „obsesive" dualităţi?

– Aşa cum nu cred în „antinomia Enescu-Bartók", nu cred nici în „sincronia Bartók-Mozart". Excelentul muzicolog german Jürgen Hunkemöller a dedicat problemei un studiu magistral, din care aflăm că întâlnirile lui Bartók cu Mozart au fost cam incidentale. De altfel, când Kodály a vrut să caracterizeze deosebirea tipologică dintre el şi Bartók, a spus că „el [adică Bartók] este Beethoven, eu sunt Mozart". Cred a fi înţeles corect fondul de adevăr al acestei aserţiuni ciudate.

Bartók mă obsedează altfel decât Mozart. La un moment dat, mi-am dat seama că prin viaţa şi opera lui Bartók, provinciile noastre, Banatul şi Transilvania, au fost scena unor momente ale istoriei muzicii universale. Astfel, prin meritul său, în anumite momente istorice şi artistice, dureroasa antinomie autohton-universal a fost anihilată. De când am avut această fericită revelaţie, spre a-i mulţumi lui Bartók pentru ea, „fac totul" pentru clarificarea a tot ce ne leagă de el şi de creaţia sa. Am publicat şi multe scrieri dedicate unor mici nimicuri, – unei cărţi de vizită, unei semnături dintr-o carte de oaspeţi, unor case în care el a intrat etc. –, susţinând că, în legătură cu el, nu există probleme de cercetare minore. Ţin să menţionez însă că studiile mele bartókiene nu se opresc la relaţiile sale cu Banatul, Transilvania şi Bucureştii. Bunăoară, acum mai bine de zece ani am început să lucrez la ediţia completă critică a liedurilor sale. În august 2000, când am avut acel nefericit accident cardiovascular, am crezut că o să-l isprăvească altcineva. Acum lucrez din nou la acest proiect de maximă răspundere ştiinţifică.

– Problemele realităţii muzicale imediate… Cum spunea filosoful Lev Şestov într-un titlu – Apoteoza lipsei de temeiuri? Oricum, este evidentă lipsa unei tradiţii, a unor şcoli, a unor doctrine, a unor orientări ştiinţifice bine definite chiar în domeniul muzicologiei. Sau, al fel spus, trăim un fenomen al multiplicităţii, al multiplicării practic incontrolabile de teorii, reprezentări, viziuni, sisteme, concepte etc. în oglindirea fenomenului muzical. Atâta timp cât muzica „postmodernizează" (sau agonizează), şi aspectele analitice-sintetice se vor multiplica, în aproape absurda tentativă de a oglindi multiplicarea practicilor muzicale. Este teoria într-o continuă cursă contra cronometru, încercând cu disperare să ajungă din urmă practicile lansate într-o aproape inconştientă căutare experimentală a inedităului? Sau mai indicată ar fi autoizolarea în re-studierea continuă a trecutului – un joc inocent cu cubuleţele unor informaţii arhicunoscute?

– Felicitări pentru originalitatea sintagmei „muzica «postmodernizează» (sau agonizează)"! Sunt conştient de impasul creaţiei muzicale după ce creatorii au epuizat toate posibilităţile de a complica toţi parametrii textului muzical, până în pânzele albe. Când aud că cineva vrea să devină compozitor, eu oftez: „săracul!" Neexistând un consens, nici măcar parţial, cu privire la ceea ce trebuie să aşteptăm de la compozitorul zilelor noastre, eu însumi neştiind ce aştept de la o creaţie muzicală nouă, cu extrem de rare excepţii, nici

→

nu scriu despre muzica contemporană. Constat că, sub aspectul receptării noutăţilor muzicale, şi alţi muzicologi se află într-o oarecare dificultate. Dar în rest, în ceea ce priveşte preocuparea pentru trecut, inclusiv pentru o bună parte a muzicii secolului al 20-lea, muzicologia nu este în criză. Trecutul este inepuizabil – şi mereu nou, imprevizibil. Imaginea lui Bach, Haydn sau Mozart este în continuă mişcare şi, ca atare, dă mult de lucru muzicologiei. Ferice de cei care se dedică acesteia, şi nu compoziţiei! În ceea ce priveşte multitudinea şcolilor şi orientărilor în muzicologie, eu o consider un semn al vitalităţii ei. Personal, mă bucur că, autodidact fiind şi neavând un maestru care să mă fi format, mi-am găsit multe modele demne de a fi urmate.

– Putem vorbi despre şcoala clujeană de muzicologie? Oare există una, similar şcolilor de compoziţie (fondator S. Toduţă), dirijat sinfonic (fondator A. Ciolan), dirijat cor academic (D. Pop) sau, spre exemplu, şcoala de percuţie (în frunte cu profesorul G. Pop), toate clujene sută la sută? Sau, altfel, este muzicologia o rutină instrumentală pentru traducerea în limbajul ştiinţific a pulsiunilor inconştientului şi intuitivului creator al compozitorilor sau interpreţilor? Să fie oare de vină „radiaţia" emanată de modelul integrativ al muzicianului total, care cu bună ştiinţă înglobează practicile compoziţiei, muzicologiei şi profesoratului, model întrupat de către maestrul Sigismund Toduţă şi perpetuat cu atâta sârg de către elevii şi continuatorii lui? Personal, consider că şcoala muzicală clujeană duce, în prezent, o acută lipsă de muzicologi bine instruiţi, anume această lacună fiind şi o verigă lipsă în lanţul continuităţii generaţiilor, dar şi în procesul de expansiune cognitivă a conştiinţei creatoare…

– Muzicologia românească este, încă, dominată de opera teoretică a unor compozitori-muzicologi ca Zeno Vancea, Tudor Ciortea, Ovidiu Varga, Wilhelm Berger, Anatol Vieru, Myriam Marbé, Corneliu Cezar, dintre cei dispăruţi, Ştefan Niculescu, Pascal Bentoiu, Adrian Iorgulescu, Corneliu Dan Georgescu, Viorel Munteanu, Octavian Nemescu, dintre cei care mai sunt în viaţă; la Cluj, compozitorii Max Eisikovits, Sigismund Toduţă, Cornel Ţăranu, Vasile Herman, Ede Terényi, Dan Voiculescu, Hans Peter Türk, Valentin Timariu şi Dora Ccjocaru au dat lucrări de muzicologie reprezentative. (Listele mele nu sunt exhaustive.) Printre cei cu un statut definitiv în ierarhia muzicologiei româneşti, muzicologii-muzicologi, ca Octavian Lazăr Cosma, Alexandru Leahu, Nina Vieru sau soţii Firca sunt excepţii fericite. (În domeniul etnomuzicologiei, lucrurile stau altfel.) Fenomenul se datorează faptului că învăţământul muzicologic, la noi, este foarte tânăr. El a fost înfiinţat, la Bucureşti, în timpul studiilor mele (făcute la Cluj). Dintre colegii mei de generaţie, violoncelistul Iosif Herţea a plecat în capitală pentru a se face muzicolog sub oblăduirea enciclopedicului George Breazul. A terminat în 1960, trei ani după ce eu, ca autodidact, am publicat primul meu studiu despre *Musikalisches Opfer* şi un an după ce am absolvit conservatorul la specialitatea flaut, la Dumitru Pop. Breazul studiase câteva semestre bune în Germania, ţară clasică a muzicologiei, cu somităţi mondiale ca Abert, Friedländer, Hornbostel şi Stumpf, dar nu-şi încheiase studiile printr-o teză de doctorat sau de abilitare. Toduţă, dimpotrivă, îşi luase doctoratul în muzicologie la Roma, în 1938, doar că acolo nu avuse îndrumători de talia celor numiţi şi nici nu s-a întors în ţară cu microbul muzicologiei, cu ambiţia de a deveni om de ştiinţă. El a urmat chemarea lui de compozitor şi abia spre sfârşitul anilor '60 a început să publice scrieri muzicologice, capodopera teoretică a vieţii lui fiind cele trei volume de analize bachiene, scrise „la patru mâini" – adică „în colaborare" – cu unii dintre absolvenţii săi de compoziţie: Dieter Acker, Hans Peter Türk şi Vasile Herman. Nu susţin, dar bănuiesc că reapariţia lui în acest domeniu se datora şi unor ezitări momentane în domeniul creaţiei artistice. În anii '60, muzica românească a trăit vremea unor adevărate revoluţii stilistice, la care au participat şi eminenţii discipoli ai maestrului, Cornel Ţăranu şi Vasile Herman. După *Balada steagului* (1961), Toduţă avea nevoie de câţiva ani buni pentru a reflecta asupra situaţiei nou-create şi a lua anumite decizii cu privire la reorientarea şi reînnoirea stilului său. Ca unicul doctor în muzicologie al României în momentul când autorităţile au înfiinţat doctoratul în această specialitate (înainte de el mai luase doctoratul în muzicologie, în 1927, la Viena, Emil Riegler-Dinu, care însă nu a apucat să intre în învăţământul superior românesc; prima susţinere de teză a avut loc la Cluj în 1970), maestrul Toduţă s-a pomenit într-o situaţie dificilă: el a fost abilitat să acorde gradul academic suprem într-o disciplină pe care o învăţase în tinereţe, dar abia de curând a reînceput s-o practice, şi pe care nu o predase niciodată. El a făcut faţă magistral acestei provocări a conjuncturii, îndrumând un număr însemnat de teze memorabile, semnate de clujeni ca Romeo Ghircoiaşiu, Vasile Herman, Cornel Ţăranu şi Hans Peter Türk, precum şi de bucureşteni ca Gheorghe Ciobanu, Octavian Nemescu şi Gheorghe Firca, teze extrem de deosebite ca tematică şi orientare: de istoria muzicii româneşti, folclor, stilistică, semiotică, teoria modurilor şi teoria armoniei. Opera sa de îndrumător de teze de doctorat a fost şi este continuată de „unşii" şi de „unşii unşilor" săi.

Meritele maestrului Toduţă, care a sădit în România instituţia doctoratului în muzicologie, sunt epocale, dar nimeni nu aştepta de la el întemeierea unei şcoli clujene de muzicologie. Cel care ar fi putut s-o întemeieze a fost primul său „uns", Romeo Ghircoiaşiu, care a prezentat ca teză de doctorat primul său volum, intitulat *Contribuţii la istoria muzicii româneşti*, volumul I, scos în 1963. În acest moment, el avea un palmares ştiinţific destul de modest, deşi parcursese deja unele trepte ale ierarhiei academice la catedra de istoria muzicii (era conferenţiar, iar la vârsta de cincizeci de ani, în 1969, avea să devină profesor) şi cumula şi un post de cercetător la Academia Română. Cum era şi firesc, am citit întotdeauna tot ce mi-a parvenit din creaţia sa (în 1992 a publicat şi un al doilea volum de istoria muzicii româneşti, la care lucrase încă din 1963, precum ne informează scurta declaraţie a Editurii Muzicale, tipărită înaintea Introducerii la volumul I!), l-am auzit conducând cenacluri ale Uniunii Compozitorilor şi am apreciat din ce în ce mai mult disponibilităţile sale de om de ştiinţă. Vorbea mai multe limbi, a ştiut să facă impresie bună şi la reuniuni muzicologice internaţionale, a fost deschis faţă de unele orientări ştiinţifice moderne. Viorel Cosma susţine în lexiconul său că *„R.G. a reuşit să impună cercetătorilor clujeni o metodă ştiinţifică modernă, care a condus la o şcoală locală distinctă, clădită pe analize profesionale tehnice, nu pe speculaţii exterioare, fără suport documentar, istoric, teoretic"*. Eu nu cunosc această şcoală, dar depun o mărturie, pentru care îmi asum întreaga răspundere: Romeo Ghircoiaşiu ar fi avut toate calităţile necesare pentru a putea deveni un Ciolan, Toduţă, Dorin Pop sau Grigore Pop al muzicologiei clujene. Ar fi trebuit, numai să vrea. Dar, deşi muzicolog „cu normă întreagă" şi chiar „cu două norme", el a debutat în ştiinţă relativ târziu. Şi după aceea a publicat mult mai puţin decât ar fi putut, deşi i s-a dat posibilitatea de a cultiva relaţii academice cu străinătatea. Poate că, pur şi simplu, a fost un om comod. Ceea ce este sigur: l-au atras foarte mult poziţiile sociale înalte şi posturile de conducere (după câte îmi amintesc, el a fost ani de zile şi preşedintele Comitetului Judeţean de Cultură şi Educaţie Socialistă, dată biografică ce lipseşte din articolul de lexicon al lui Viorel Cosma). Probabil, întreaga sa carieră ar fi luat un alt curs şi ar fi ajuns la alte dimensiuni dacă ar fi studiat muzicologia la o universitate bună, lângă un maestru care să-l fi învăţat de tânăr sârg, exigenţă faţă de sine şi disciplină ştiinţifică şi dacă, în timpul tinereţii sale, ar fi existat la Cluj un climat ştiinţific stimulator. Personal, îi port recunoştinţă pentru că mi-a torpilat un proiect. La începutul carierei mele, am oferit Editurii Muzicale un volum de anecdote despre muzicieni, după modelul *Muzei vesele* de George Sbârcea, doar altfel redactat, nu pe compozitori, ci pe probleme şi fenomene. Dânsul s-a opus, spunând delegatului editurii, în faţa mea, că ceea ce propun eu poate să facă şi un avocat pensionar sau un ofiţer deblocat; dacă tânărul László vrea să scoată o carte la editura uniunii, aceea să fie o carte de muzicologie. Ce dreptate a avut! Cum ar arăta azi lista cărţilor mele în frunte cu o culegere de anecdote!

La Cluj, numeroşi colegi compozitori şi necompozitori sunt activi în domeniul muzicologiei, unii mult mai puţin decât ar putea. Ei, mai toţi, se disting ca personalităţi în muzicologie. Avem şi profesori de la care se pot învăţa multe. Dar o şcoală de muzicologie nu avem. Bine că avem mai multe. Şcoala înseamnă nu numai îndrumare, ci şi dominare şi subjugare. Muzicologia cujeană este o polifonie cu mai multe dominante.

– Voi pune o întrebare oarecum sacramentală: cum vă reprezentaţi metoda muzicologiei şi, dacă ar fi să scrieţi chiar Dvs. un tratat de muzicologie aplicată, cum l-aţi structura? Pun această întrebare deoarece, pe lângă sumedenia de producţii muzicologice furnizate atât de către corpul compozitorilor clujeni, şi nu doar clujeni, nu există nici o scriere cu caracter de doctrină care ar configura o metodă, o reprezentare, un corpus de legi şi norme care s-ar integra într-un tratat de muzicologie. Situaţia pare a fi destul de incitantă, deoarece în întreaga ştiinţă muzicală românească se pare că încă nimeni nu a observat lipsa unei asemenea scrieri. Sau, poate, chiar nu e nevoie de aşa ceva în cultura românească, din moment ce există şcoli europene de muzicologie suficient de solide de la care putem împrumuta cu încredere o metodă, două metode, trei metode etc…

– Ca unul care nu am fost niciodată nici student, nici profesor de muzicologie, nu mi-aş permite să scriu un tratat de muzicologie. Folosesc tratatele altora şi sunt mulţumit de ele. Vă asigur însă că, dacă aş fi studiat muzicologie la o universitate de elită şi aş fi ajuns preparator, apoi asistent la o catedră de muzicologie din România, unde încă nici un profesor nu a publicat ceva de genul acesta (cu excepţia magnifică a lui Brăiloiu, care a scris o metodică a cercetării etnomuzicologice!), nu aş fi trecut pragul gradului de lector fără a încerca, întâi, să elaborez o atare lucrare, chiar şi numai pentru uzul colegilor mei studenţi.

– Vă mulţumesc!

■

Interviu realizat de
OLEG GARAZ

teledependenţa

Eu şi „clona" mea

■ *Monica Gheţ*

De vremuri se numea „dublu", alter ego, element al dualităţii fiecăruia dintre noi. De cînd s-au dezghiocat tainele genomului, iată că dualitatea congenital-educaţională se multiplică geometric, luînd chip de „trup şi sînge", expediind imaginarul în cufărul cu vechituri. Spaima întîlnirii cu Sinele propriu, pe stradă, la restaurant, în acelaşi pat, cînd ţi-e lumea mai dragă, ori în zonele concurenţei profesionale (vai, vai...), animă scheletul eticii uitat prin dulapuri. Moderatorii canalelor TV nu mai ştiu pe cine să invite spre liniştirea conştiinţei sau îmbunarea previziunilor. În fond, ce e mai rău: spectrul clonei – de capul ei – sau războiul mult promis cu Irakul (s-a mai fîsîit zvonul iminenţei pericolelor) şi apetitul belicos al coreenilor, „clona" puterii nucleare a cărei aromă în fum pare să-i îmbete pe vecinii noştri de după gardul asiatic? Cît despre „monotonia" atentatelor şi altor bombe, parcă nici nu-ţi mai vine s-o iei în seamă.

Între timp, celebrul Bernard Pivot, convertit la *francofonie*, îşi face emisiunea *Double Je* la Veneţia, intervievînd personalităţi poliglote, descoperindu-le multipla identitate. Imposibil să nu-l urmăreşti cu patimă pe *„cel mai mare talk-show man de cînd televiziunea"* (expresia îi aparţine unui invitat al lui Larry King de la CNN!) *Double Je* înseamnă, prin ortografiere: dublul eu, eu şi alter ego-ul meu, dar în pronunţie are totodată sensul de dublu joc. Iată ce-o întreabă Bernard Pivot pe o jurnalistă de expresie franco-italiană, care locuieşte într-un superb apartament dintr-un palat veneţian: *„Oare atîta frumuseţe nu îndepărtează realitatea?"* E fără importanţă răspunsul doamnei, căci m-a pălmuit întrebarea. Mare şmecher Pivot! De parcă n-ar şti ce face, că realitatea lui, în care ne introduce cu suavă persuasiune, e tocmai temniţa frumuseţii inteligente (musai să meargă împreună!). Iar dacă „realitatea" perfid invocată e bine cunoscuta „merdă" economico-depresivo-belicoasă, a se slăbi! Nici banalitatea nu mai e ce-a fost, cu îngeraşi puhavi, duminicali. Dar, la drept vorbind, pînă şi răul e de-o antică banalitate, cu documente în regulă. Şi atunci la ce bun realitatea? Numai pentru Frumuseţe, se-nţelege! Bravo, Bernard Pivot!

■

Catedrala ortodoxă din Cluj-Napoca

teatru

„Silentium, se visează"

■ *Eugenia Sarvari*

Ambiţios, Teatrul de Păpuşi „Puck" a încheiat anul jubiliar „Caragiale" cu o premieră Caragiale: *Silentium, se visează* sau *Un pedagog de şcoală nouă*, varianta pentru copiii mari şi mici. Spectacolul poartă semnătura regizorului Marius Şopterean, şeful catedrei de regie de film şi televiziune a Universităţii Naţionale de Artă Teatrală şi Cinematografică, Bucureşti. Este prima incursiune a regizorului în lumea copilăriei.

Voci de copii povestindu-şi experienţele „majore", ceea ce au trăit în momentul venirii pe lume, trecerea prin anii de grădiniţă şi cei de şcoală, însoţesc inspirat păpuşile-purceluşi. Naşterea este sugerată printr-o uriaşă barză care se apropie cu mişcări de o deosebită graţie, liniştitoare, aproape baletînd, şi străbate mai multe „straturi" de voaluri străvezii, care sporesc misterul. Purceluşul-bebeluş, plutind pe un nor albăstrui, visează întîmplări viitoare. Învăţătorul lui nu este nimeni altul decît Marius-Chicoş Rostogan, pedagogul de şcoală nouă, căpitan al vasului care îi poartă pe „şcoleri" într-o călătorie fantastică în jurul lumii. Orele de geografie, astfel predate, devin o adevărată bucurie pentru micuţii învăţăcei. La fel, matematica, gramatica, latina se deprind foarte uşor.

Fantezia, umorul şi veselia debordantă sînt trăsături împrumutate personajelor de Dan Constantin – pedagogul căpitan, Dana Bonţidean, Camelia Constantin, Ruxandra Purdea şi Rareş Stoica. Fie că sînt nişte păpuşi „la vedere", căpătînd doar pasager însemne domestic animaliere, fie că sînt ascunşi în spatele nostimelor păpuşi jucăuşe, actorii trupei clujene imprimă spectacolului o vervă molipsitoare pentru privitor.

Aflată, ca şi regizorul, la primul spectacol pentru copii, absolventă a Academiei de Arte Vizuale „Ion Andreescu", Csorjan Melitta realizează un decor ce urmăreşte îndeaproape gîndul regizorului. De la uriaşul cocostîrc care invadează scena cu mişcări unduitoare de aripi şi pînă la obiectele măiestru construite întru buna lor utilizare în economia spectacolului, totul este gîndit cu minuţiozitate profesională.

Astfel conceput, spectacolul realizat de Marius Şopterean ne dezvăluie un Caragiale mereu actual. Acest lucru a fost subliniat, în cuvîntul de deschidere, de profesoara universitară Maria-Vodă Căpuşan, care ne-a reamintit faptul că a citi romane siropoase la început de secol este sinonim cu a urmări asiduu telenovele la sfîrşitul lui.

■

Salonul defavorizatului

Un copil, un pitic şi un primar

■ *Mihai Dragolea*

Undeva, în ţara şi zilele noastre (la fel de bizare), există un copil de clasa a cincea care are un viţel. Băiatul a declarat dirigintei sale că mama lui este de profesie „tîrfă", n-are timp să se ocupe de el, e tot timpul plecată la oraş, el stă cu o bunică bolnavă; locuiesc într-o şură şi trăiesc mai mult din mila sătenilor. Văzînd că elevul e cuminte şi silitor, diriginta s-a gîndit să-l ajute să cîştige ceva bani peste vară. Şi aşa l-a trimis să facă practica la medicul veterinar al comunei, om cu gospodărie mare şi prosperă. Medicul l-a angajat pe băiat la îngrijit animale, avea multe şi felurite. Vara a trecut, într-o bună zi medicul l-a chemat pe copil să-l răsplătească; văzînd că domnul doctor numără nişte bancnote, băiatul a îndrăznit şi a spus că el nu doreşte bani; cum era firesc, medicul a întrebat ce altă răsplată i-ar fi pe plac. Răspunsul a venit cu vizibilă timiditate: copilul dorea un viţel, cel mai amărît, dar să fie al lui, ştie el ce să facă să-l pună pe picioare! Şi medicul, destul de uluit, i-a dat un viţel; de atunci, elevul are asupra cui să-şi reverse afecţiunea şi dragul care-l locuiau de multă vreme. Bine că primarul nu-i cere impozit pe viţel, cel puţin deocamdată. În alte părţi nu e aşa: dar merită aflat cine şade pe tronul primăriei unui oraş necăjit. Ceva mai demult, la nişte alegeri cu alesul gata ştiut şi mult plăcut pe la centru, un hîtru local a propus pentru înalta funcţie pe nimeni altul decît unul din simpaticii nebuni ai urbei; Fifi (căci aşa e cunoscut de cetăţeni) nu e de ici-colea; în juneţe făcuse o pasiune deosebită pentru uniformele şcolare, tot aşa umbla de luni pînă sîmbătă; la final de săptămînă se aranja pentru nunţi la care, cu vocea baritonală şi poantele lui, producea hohote de rîs cum n-ar fi reuşit nici unul din căzniţii protagonişti ai „Vacanţei mari". Fifi nu cerşea niciodată, nu primea pomană chiar dacă îi era insistent oferită; uneori se plimba agale, poate atunci îşi elabora replicile de multe ori sclipitoare, care numai ale unui nebun nu puteau fi. Nu ştiu să fi fost duşmănit de cineva, deşi, de pildă, pe vremea navetelor substanţiale obişnuia, dimineaţa, să mai arunce cu cîteva mere pădureţe în creştetul unor muncitori grăbiţi să ajungă la trenul care-i ducea la slujbă. Ei, una peste alta, la alegeri Fifi a primit mai multe voturi decît individul agreat la centru şi, bineînţeles, graţios instalat în funcţie. Primarul şi rudele aferente au participat, mai apoi, din greu la isteria colectivă numită „Caritas", a şi cîştigat bine, a şi pierdut enorm în viaţa de familie, stricată de tot felul de accidente. S-au mai petrecut schimbări de tot felul, şi mai bune, şi mai rele. Primarul şi-a mai construit cîte ceva (se pare că e o modă), pînă şi unei amante ofilite i-a ridicat un gard zdravăn, să nu vadă lumea cum defilează el printre flori îmbrăcat doar în nişte sumari chiloţi de baie. Fifi îşi vede, în continuare, de nunţi şi plimbări, e acelaşi, numai primarul s-a schimbat recent, cînd a propus un impozit pe vietăţile de apartament, inclusiv pe peştii din acvarii. S-a zis cu pisici, cîini, purcei de Guineea, hamsteri, papagali şi canari, mai ales că ei se văd din prima ochire, cu peştişorii e drept că e ceva mai greu, ei nu ştiu să stea aliniaţi şi obedienţi, se tot foiesc prin apă, n-au stare, nu pricep cît de scumpă le-a devenit pielea (ba nu, solzii). Mi-ar fi drag să-l văd pe primar pe lîngă acvariu; dar numai asezonat cu simpaticul Fifi, care, din cînd în cînd, i-ar administra un măr pădureţ în creştet.

■

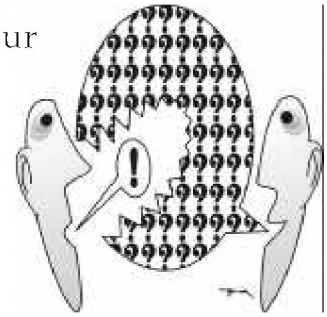
SUMAR

puncte de vedere
Ovidiu Pecican: Premii şi scriitori în România • 2
editorial
Ion Mureşan: Eminescu şi computerul • 3
repere
Cornel Munteanu: 120 de ani de capodoperă literară: *Luceafărul* • 4
poezie
Simona-Grazia Dima • 5
eveniment
Dumitru Ichim: Şi iar la început va fi Cuvântul • 6
cartea
Dumitru Pop: O monografie etnologică esenţială • 7
Diana Adamek: Lecturi şi armuri • 8
Mircea Pepa: Trăirea întru Hristos • 9
G. Gruiţă: Ospitalitatea limbii române • 9
Dorin Mureşan: O poezie bolnavă de perfecţiune • 10
Gelu Neamţu: Două cărţi, acelaşi autor • 11

SPIRITUALITATE CREŞTINĂ ROMÂNEASCĂ

eseu
Ioan-Aurel Pop: Sfântul Scaun despre români în secolul al XVI-lea • 12
Marcelina Bogdan: Între Zamolxis şi Hristos • 14
Vianu Mureşan: Polimorfismul creştinismului românesc • 16
blocnotes
Octavian Soiegeanu: Situaţia confesională din R. Moldova • 17
interviu
Gavril Relea • 18
arte
Vasile Radu: Fagurii şi mierea credinţei • 19
Consuela Jucan-Mândru: Biserici de lemn din judeţul Cluj • 20
interviu
László Ferenc (III) • 21
teledependenţa
Monica Ghef: Eu şi „clona" mea • 23
Salonul defavorizatului
Mihai Dragolea: Un copil, un pitic şi un primar • 23
teatru
Eugenia Sarvari: „Silentium, se visează" • 23
plastică
Livius George Ilea: Lecţia unui portret • 24

humour



TRIBUNA
Director fondator:
IOAN SLAVICI (1884)

Revista apare bilunar, cu sprijinul Fundaţiei Culturale Române (Centrul de Studii Transilvane) şi al Ministerului Culturii, Cultelor şi Patrimoniului Cultural Naţional.

I. MAXIM DANCIU
(redactor-şef)

OVIDIU PETCA
(secretar tehnic de redacţie)

Tehnoredactare:
EDITH FOGARASI

Redacţia şi administraţia:
3400 Cluj, Str. Universităţii, nr. 1

Tel. (0264) 19.14.98
Fax (0264) 19.14.97
E-mail: cst@easynet.ro

ISSN 1223-8546

plastică

Lecţia unui portret

■ *Livius George Ilea*

În martie 2001, pictorul Erdős Tibor termina, după mai multe luni de „chin artistic", un portret executat după fotografie. Era portretul cardinalului Alexandru Todea, solicitarea provenind de la Vatican.

A face un portret în lipsă, fără o comuniune directă cu modelul, i se păruse întotdeauna pictorului a fi o impietate atât faţă de persoana în cauză, cât şi faţă de propria sa conştiinţă. Mai mult chiar, pur şi simplu nu-i ieşea, nu reuşea să-i insufle viaţă. Avusese în urmă cu un an, în august 2001, la complexul expoziţional al Filialei Cluj a UAP, de pe strada Iuliu Maniu, nr. 2-4, o expoziţie – retrospectivă – de portrete, temă care-l urmărise pe întreg parcursul carierei sale. Portretul marca reuşitele sau nereuşitele diferitelor etape şi experienţe trăite de autor de-a lungul unui zbuciumat secol XX. A fost o expoziţie la care a voit să renunţe, zdrobit de moartea neaşteptată a soţiei sale, survenită cu doar câteva zile înainte de vernisajul anunţat. În mod tragic, expoziţia îşi descoperea un nou sens – de postum omagiu dedicat celei care i-a fost mereu alături. Plasat central, păstrând aerul familiar de bună amfitrioană, portretul lui Gizi-néni părea că dirijează, dând cuvântul pe rând sau orchestrând, un amplu cor al rudelor, prietenilor sau necunoscuţilor. Murmurul acestor voci, intersectate aleatoriu, invoca frânturi disparate de viaţă, răsunând concomitent în memoria locului.

Ca semn al graţiei divine, un mesager al Vaticanului, în trecere prin Cluj, a vizitat expoziţia în curs, având revelaţia pictorului ce avea să-l picteze pe cardinalul-simbol al mult încercatei biserici greco-catolice. Contactat personal, prin curieri ai Sfântului Scaun, în mai multe rânduri, care suplineau într-un fel prezenţa directă a cardinalului, pictorul s-a acomodat treptat, prin adâncă meditaţie, cu lumea interioară a ilustrului său model.

Realizat în buna tradiţie expresionistă, purtând patina atmosferei Şcolii de la Baia Mare, acest portret de subtilă caracterizare psihologică, respirând monumentalitate, ascunde, în viziune neomodernistă, o solidă construcţie clasică. Portretul se află actualmente în patrimoniul Vaticanului.

Lecţia acestui portret poate inspira tinerei generaţii, în pofida dezorientării şi precarităţii vieţii cotidiene, a spectrului erodării sau dispariţiei urmelor, reconfigurarea „după fotografie" a unor uitate sau – şi mai grav – ignorate modele spirituale. ■

Erdős Tibor: Cardinalul Alexandru Todea